رياض الميلادي

الكتـــاب
أصلاً من أصول التشريع
إلى حدود القرن الثامن من الهجرة



رياض الميلادي

الكتاب
أصلاً من أصول التشريع

إلى حدود القرن الثامن من الهجرة



رياض الميلادي

الكتاب
أصلاً من أصول التشريع
إلى حدود القرن الثامن من الهجرة



الكتاب أصلاً من أصول التشريع
Al-Kitāb Aṣlan min Uṣūl al-Tashrī‘

Author: Riyāḍ al-Mīlādī
Pages: 608
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 211
ISBN: 978-614-8030-26-0

تأليف: رياض الميلادي
عدد الصفحات: 608
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 211
الترقيم الدولي: 978-614-8030-26-0

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



الإهـــداء

إلى روح أبي رحمه الله

إلى أمي وقد أضناها المرض وأضنانا

إلى رفيقة دربي ليلى في مننها التي أضاءت لنا السبيل

إسكندر ومهدي وبيّة

هذا العمل، في الأصل، رسالة دكتوراه ناقشها الباحث، في 12/ 3/ 2011م، في الجامعة التونسية، تحت إشراف الأستاذ الدكتور توفيق بن عامر.

تكوّنت لجنة المناقشة من الأساتذة: حمادي المسعودي، المنصف الجزار، حمادي ذويب، بسام الجمل. ونال صاحب البحث ملاحظة مشرّف جداً. فإليهم جميعاً، وإلى أستاذنا عبد المجيد الشرفي، الذي شرّفنا بقراءة الأطروحة، وتدقيق نتائجها، أصدق آيات الشكر والتقدير.

التصدير

«هذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين الدّفتين لا ينطق ...
وإنّما ينطق عنه الرّجال».

علي بن أبي طالب

"Nous expliquons les choses,
mais nous comprenons les hommes"

Wilhelm Dilthey

"La meilleure piste, c'est la tienne,
celle que tu dois te traçer-toi-même
dans le désert. Si tu marches dans le
pas de celui qui te précède, tu ne le
rattraperas jamais".

Jaques Ségula

المحتوى

تقديم

كثيرة هي المناسبات التي يسمع الناس فيها، ويقرؤون، مواقف صادرة عن المحسوبين على العلم بالدين، لكنها تنمّ عن جهل فادح بنواميس قراءة النصوص، وبما يقتضيه فهمها وتأويلها، قبل العمل بها، من معرفة دقيقة بالتراث التفسيري، والفقهي، والأصوليّ، والكلاميّ، وبما فتحته المعرفة الحديثة من مسالك في تحليل الخطاب عموماً، والخطاب الديني على وجه الخصوص. وكثيرة هي القضايا، التي يظنّ الكثيرون أنّها من جوهر الدين ولوازمه، بينما هي من آثار تأويل مخصوص تشترك في إنتاجه العوامل الاجتماعيّة، والسياسية الظرفيّة، ولا صلة لها بمبادئ الإسلام الأساسية؛ بل فيها انحراف واضح عنها، وزيغ صريح عمّا ما جاءت من أجله الرسالة المحمّديّة. وأخطر ما في هذه الظاهرة توظيف الآيات القرآنية معزولةً عن سياقها، ودون مراعاة لظروف نزولها.

ولقد مثّل النصّ القرآني، منذ وقت مبكّر، مرجعاً لسنّ الأحكام، بعد أن كانت السنّة الحيّة في المرحلة الأولى من حياة المسلمين هي التي توجّه سلوكهم، ونُظُم اجتماعهم. ومن الثابت، اليوم، لدى المؤرخين، أنّ الالتجاء إلى الحديث النبوي، في تعيين الحلال، والحرام، والمباح، والمندوب، والمكروه، إنما كان سببه الأساسي عدم احتواء النص القرآني على حلول لكلّ «النوازل» المستجدة بعد فترة النبوة، وإثر حركة الفتوحات، وما نتج عنها من اتساع رقعة البلاد الإسلامية، ودخول أجناس وعناصر

عديدة من غير العرب في الدّين الجديد. ولم تكن العودة إلى النصوص القرآنية، ونصوص الحديث، ثم القياس عليها، إلا من باب الحاجة السائدة عصرئذٍ، كما هو الشأن في تاريخ كلّ الحضارات القديمة، إلى شرعنة المؤسّسات المجتمعية وتبريرها تبريراً دينيّاً. وعُدَّ إجماع علماء الدين، الفعلي منه والمُتوهّم، على الحلول المستنبَطة من تلك «الأصول»، مُلزماً للعصور اللاحقة، وأضيفت إلى تلك الحلول قداسة لم تكن تتمتع بها في البداية.

يَحْسُن بنا أن نستحضر في أذهاننا هذا المسار ومنعرجاته، حين ننظر فيما اتّفق عليه الأصوليون، وفيما اختلفوا فيه. فما اتفقوا حوله لا يعني أنّه عين الحقّ والصواب، إنّما مردّه إلى أنّ ظروفهم التاريخية كانت متشابهة، فتكون حلولهم مستجيبة لتلك الظروف، وتؤدّي بهم ثقافتهم إلى النتائج نفسها. أمّا ما اختلفوا حوله، فلا يمسّ مجالات الاتفاق إلا من حيث إنّها تسيّجها، وترفض ما يخرج عن دائرة المفكّر فيه، بحسب العوامل نفسها. ولهذا السبب بالذات، اتّفقت كلّ الفرق الإسلاميّة على الأصلين الأول والثاني من أصول التشريع؛ أي: الكتاب والسنّة، بصرف النظر عن الاختلاف في تأويل الكتاب، وفي رواية السنة.

ولم يكن من الممكن، تبعاً لذلك، أن يطرح العلماء المسلمون على أنفسهم السؤال الآتي: هل الآيات، التي أسهمت في تنظيم حياة المسلمين في المدينة، زمن الوحي، آيات تجيب عن مشكلات ظرفية، أو المقصود منها إلزام المسلمين في كلّ العصور بما سنّته؟ لأنّ الجواب عن هذا السؤال كان عندهم بديهياً: هي مُلزمة بقطع النظر عن تغيّر الأحوال، بما أنّها مُوحاة من الله، وأنّ الله هو المشرّع، لا الإنسان.

انطلاقاً من هذه المسلّمة، اعتنى رياض الميلادي، في هذه الأطروحة التي بين يدي القارئ، بالكتاب أصلاً من أصول الفقه، بحسب ما جاء في المدوّنة الأصولية طيلة القرون الثمانية الأولى من التاريخ الإسلامي، مستعرضاً، في أبوابها الأربعة، ما خاض فيه الأصوليون من مسائل تتعلق

بالمصطلح، وبالحُجّية، وبالبيان، والشمول؛ أي: بأهمّ القضايا، التي أثارها اعتماد النص القرآني أصلاً من أصول التشريع. وسيرى القارئ المتتبّع للمسائل التي أثارها الأصوليون أنّها مسائل شائكة واجهها العلماء المسلمون قديماً بجرأة حيناً، وبهروب حيناً آخر، وكانوا، على كلّ حال، أكثر وعياً من كثير من معاصرينا بضرورة الإجابة، ولو بالتسليم، عمّا يطرحه اعتماد النص القرآني في سنّ الأحكام الفقهية من مشكلات منهجيّة لا سبيل إلى إنكارها.

وَفَّرَ رياض الميلادي، بفضل سعة اطلاعه، ووضوح رؤيته، للقارئ المعاصر مؤونة الرجوع إلى عشرات المصادر، التي استقى منها معلوماته، ومكّنه، بالإضافة إلى ذلك، من ترتيب وتصنيف للمسائل يجنّبه التداخل الذي يشوبها في المدوّنة الأصولية، ونبّه، في كثير من المواضع، إلى الإشكاليات التي طرحتها الدراسات الحديثة، فيما يخصّ تلك المدوّنة، وبذلك، كان بحثه متميّزاً بالأمانة في العرض، وبالشمول، والوضوح، من جهة، وبالبعد النقدي الضروري من جهة ثانية، علاوة على دقّة التعبير وسلاسته. وهي خصال جديرة بالتنويه لشدّة ما يعانيه القارئ العربي من ألم، وهو يقرأ كتُباً ومقالات بالمئات ركيكة التعبير، ولا تزيد على اجترار ما في الكتب الصفراء من معطيات مبتورة، ومختزَلة اختزالاً مخلّاً.

إنّ ما يَعدّه محدودو الاطلاع على المدوّنة الأصولية الكلاسيكية من «المعلوم من الدّين بالضرورة»؛ أي: من البديهيات التي لا يرقى إليها الشكّ، ولا تحتمل النقاش، وإعادة النظر، لم يكن البتّة، كذلك، في كثير من الأحيان، أو أنّه ارتقى إلى هذه المنزلة لأسباب موضوعيّة ينبغي أن تخضع للتحليل والمساءلة. ومن أهمّ القضايا، في هذا المجال، تغليب ما سُمّي آيات الأحكام (وهي لا تتجاوز عُشر المصحف في أفضل الحالات) على ما سواها، واعتبار النص القرآني مدوّنة قانونيّة، واحتواؤه على أحكام أبديّة لا دخل فيها للزمان والمكان، بينما الثابت أنّ أيّ نص إنّما يقرؤه

القارئ بحسب مدلوله اللغوي لا محالة، ولكن كذلك بحسب ثقافة ذلك القارئ، وأفُق انتظاره، والظروف الشخصيّة والعامّة الحافّة به. وبعبارة أخرى، إنّه يؤوّله ويوظفه في اتجاهات لا حصر لها. إنّ التقنيات الحديثة في تحليل الخطاب من شأنها أنْ تبرز ما كان مغيّباً في ضمير المؤمنين، وما خضع لتحويل وجهة النص نحو الاتجاه الملائم لقيم المجتمع في فترة ما.

انظر، على سبيل المثال، إلى تحريم الفقهاء للخمر، وكيف أنّهم تجاهلوا حصر ما حرّمه الوحي من الأطعمة في الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهلّ به لغير الله [الأنعام: 145]. وانظر إلى تأويلهم للأمر بكتابة الدين ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ على أنّه على التخيير [البقرة: 282]، وقارنه بتأويلهم للأمر بالوصية للوالدين والأقربين عند حضور الموت ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ [البَقَرَة: 178]، على أنّه منسوخ بحديث، وبارتقائهم، في مقابل ذلك، بما يوصي به الله من أنّ للذكر مثل حظ الأنثيين ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النِّسَاء: 11] - دون الأمر الصريح به كما في «كُتب»- إلى مرتبة الأمر الإلهي الذي لا مبدّل له. وتأمّل كيف اعتبروا مُجمعين أنّ ﴿يُطِيقُونَهُ﴾ [البَقَرَة: 184]، في [البقرة: 184]، معناه «لا يطيقونه»، كالحبلى والشيخ الكبير، لنفي الإمكانية القرآنية في تعويض صوم رمضان بالإطعام. انظر إلى أحكام الفقهاء في هذه الأمثلة ونظرائها، تَرَ تأويلاً لا غبار عليه إلا ما غَشِيَهُ من مصالح المستفيدين من تلك الأحكام، ووقوعهم في صنوف من الاستلاب، النصُّ منها براء.

ويتبيّن لك، إذ ذاك، ما حمل الأصوليين على الخوض في مسائل الخاصّ والعامّ، وبيان القرآن وشموله، وفي صلة الكتاب بالسنّة، وغير ذلك من المباحث التي وقف عندها المؤلف طويلاً، لتبرير اختيارات تراكمت عبر العصور، وكان لا بدّ من إيجاد نسق منطقي يربطها بعضها ببعض، ويدخلها في منظومة متماسكة ظاهرياً على الأقلّ. ويقيننا أنّ البحث، الذي أنجزه رياض الميلادي، يصلح منطلقاً بامتياز لبحوث أخرى تستجيب لمقتضيات المعرفة المعاصرة في مجال أصول الفقه، حتى لا تكون الآراء المعروضة

على أنّها حقائق مبنيّة على الفراغ، ومواقف الداعين إلى تجاوز جهود القدماء، بغثّها وسمينها، قائمة على مجرّد الانطباع والانسياق وراء ضغوط الواقع وحسب.

عبد المجيد الشرفي



المقدمة

يبدو أنّ الدّراسات النقديّة الحديثة والمعاصرة للنصوص الدينيّة في الفكر الإسلامي قد كانت صدى لما عرفته المجتمعات الأخرى، لاسيما الغربيّة، من مساءلةٍ ونقدٍ لكتبها المقدّسة، ولمناهج العلماء في التعامل معها. ومن المعلوم أنّ ذلك قد تمّ، في البداية، على أيدي علماء اللّاهوت أنفسهم، وعلى أيدي الفلاسفة إثر ذلك. بيد أنّ هذه الدّراسات يمكن أن تكون، أيضاً، صدىً لرغبة داخليّة في المجتمعات الإسلاميّة ذاتها في اكتشاف آفاق جديدة في قراءة النصّ المقدّس وفق طرائق في النظر جديدة، ومحاولة تفكيك تصوّرات العلماء القدامى، وأسس تفكيرهم، واختبار ما انتهوا إليه من نتائج، باعتبار أنّ ما قدّموه يمثّل فهماً معيّناً للنصّ ولعلاقته بالإنسان، وهو فهم مرتهن بظروف زمانهم المعرفيّة، ومشروط بالأسئلة التي فرضها واقعهم التاريخي.

وعلى الرّغم ممّا عرفته المجتمعات الإسلاميّة من تحوّلات جذريّة لامست كلّ مجالات الحياة، لاسيما في علاقة الإنسان بالمقدّس، فإنّ النصّ القرآني بقي محتفظاً بمكانة مرجعيّة لا في المنظومة الثقافية العالمة فحسب، وإنّما، أيضاً، في مستوى الحياة اليوميّة لعامة الناس. ولعلّ ما يؤكّد ازدياد اهتمام الدّارسين بالنص القرآني أنّه لم يعد حكراً على الشيوخ من ذوي الثقافة التقليديّة فحسب، بل انضمّ إليهم عدد من الباحثين من خارج أسوار المؤسّسات الدينيّة ممّن يملكون معرفة حديثة، واطلاعاً على مناهج نقد

النصوص المقدسة في الديانات الكتابيّة الأخرى، كالمؤرّخين، ورجال القانون، وغيرهم، فضلاً عن محاولة عدد من المستشرقين مقاربة أصول التشريع الإسلامي مقاربة تاريخيّة من خارج الدّوائر الإيمانية بطبيعة الحال، وإن كانت جهودهم -لا شك- متفاوتة، على نحو ما سنبيّنه.

وإذا كان بعضهم يزعم، متسرّعاً، أنّ المباحث المتعلّقة بالكتاب المقدّس، وبقية الأصول التشريعيّة، تنتمي إلى زمن الماضي، وصلتها بالواقع باتت واهية؛ بل فقدت هذه القضايا راهنيّتها تماماً، فإنّ الواقع يثبت عكس ذلك تماماً؛ إذ نشهد فيه تنامي الاهتمام بعلم أصول الفقه، وبكلّ أدلّته المعروفة لا من خلال الكتب والأطروحات الكثيرة، التي تصدر في العالم الغربي خاصّة فحسب، بل، أيضاً، من خلال ما ينظم بصفة دوريّة من ندوات علمية في البلاد العربية وخارجها[1] تُخصّص لدراسة المسائل الأصوليّة في إطار علم الأديان المقارن، وتاريخ الأديان، وغيرها.

وليس أدلّ على راهنيّة مثل هذه القضايا ما يطالعنا من حين إلى آخر على صفحات الجرائد، وشاشات الفضائيات، ومواقع الإنترنت من فتاوى أو مواقف تثير ضجّة؛ لأنّها لا تنسجم مع أعراف النّاس، أو ما تعوّدوا عليه، فيحتدم الجدل بين العلماء، ليبلغ، أحياناً، درجة العنف والتكفير نتيجة تباين الرّؤى، واختلاف المناهج في التعامل مع النّصوص الدّينيّة.

---

(1) تنعقد، على سبيل المثال، ندوة علميّة في المملكة المغربيّة، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، عنوانها: (مناهج البحث والتجديد في أصول الفقه) من 12 إلى 14 أيار/ مايو 2010م. وينظم المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر ندوة بعنوان: (مقاصد الشريعة وقضايا العصر) من 22 إلى 25 شباط/ فبراير 2010م. فضلاً عن أنّه يصدر في العالم الغربي عدد كبير من الكتب والأطروحات، كلّ سنة، تُعنى بإشكالات التشريع الإسلامي تنظيراً وممارسةً، ومن آخر ما اطّلعنا عليه كتاب المستشرق الألماني كريستيان لانغ: (Christian lange), Justice, punishment and the Medieval Muslim Imagination, Cambridge University press, 2008، ونعمل على ترجمة الكتاب، وسيصدر، قريباً، عن دار المدار الإسلامي في بيروت.

وقد تفطّن أساتذة الحضارة في الجامعة التونسيّة، منذ أكثر من عقدين من الزمان، إلى أهميّة العودة إلى دراسة العلوم المتعلّقة بالقرآن، فخصّصوا حيّزاً من دروسهم في التّبريز والدّراسات المعمّقة[1] لهذه المسائل، وكان ذلك نواة لظهور أطروحات جامعيّة في هذا الاتّجاه.

ثمّ إنّ هذه المباحث لا تستمدّ مشروعيّتها من منزلة علم أصول الفقه في منظومة المعارف الإسلاميّة؛ إذ يعدّ من أشرف العلوم، فحسب، بل تستمدّها، أيضاً، من خلال مساسه المباشر بضمير المسلم، وكيانه، وهويّته. فهذا العلم يحدّد وضعه الحقوقيّ في المجتمع؛ بل يضبط علاقته بنفسه، وبغيره، وبربّه، وينظّم، وفق التصوّر الإسلاميّ، منزلة الإنسان في معاشه ومعاده.

ولقد عاد عدد من الدّارسين، منذ عقود، إلى النصّ المقدس، وحاولوا تقديم رؤى أو قراءات جديدة ترتبط بقضايا جوهريّة فيه، كالوحي، وأسباب النزول، والقراءات، والمكّي والمدنيّ، وترتيب السّور والآيات، والتّشريع، وغيرها ممّا كان يوسم، لدى القدامى، بعلوم القرآن. واستبدل «المحدثون» مصطلح «النصّ المقدّس» بـ: «النصّ التأسيسيّ» أو «المؤسّس»؛ لأنّه من ناحية أساس شتّى العلوم العربيّة، ولأنّه علامة إجماع ومركز نشاط فكريّ متجدّد من ناحية أخرى.

إنّ العودة إلى النصّ المؤسّس، وما حفّ به من علوم ثوانٍ، كالتفسير، والفقه وأصوله، وغيرها، أملتها الرغبة في إنجاز جهد تأويليّ يهدف إلى تبيئة الحداثة، وهو ما عبّرت عنه الدّراسات الجادّة، التي أنجزها بعض المستشرقين، أو الدّارسين من الفضاء الإسلامي، فأثبتوا أنّ المحافظة على

(1) نشير، خاصّةً، إلى دروس الأستاذين عبد المجيد الشرفي، وتوفيق بن عامر، في إطار مناظرة التّبريز، وإلى دروس الأستاذ المنصف بن عبد الجليل في الدّراسات المعمّقة في كليّة الآداب في سوسة، فضلاً عن غيرهم من أساتذة الحضارة في الجامعة التونسيّة.

مكانة النصّ المؤسّس لا تكون باجترار المواقف القديمة منه، ولا بتكرار مقرّرات السّلف، وإنّما بإغنائه من خلال الوعي العلمي، والمعرفة[1] التاريخيّة، والجرأة في مقاربة النّصوص بعدّة معرفيّة حديثة متجدّدة.

ومن شأن هذا التمشي المنهجي أن يجعل النصّ التأسيسي يحافظ، حقاً، على منزلته في ثقافة المسلمين، وفي حياتهم أيضاً؛ بل يكتسب بالفعل معنى راهنيّته أو صلاحه لكلّ زمان ومكان، على حدّ عبارة القدامى.

وإذا كنّا نسمع، اليوم، أصواتاً تردّد أنّ قراءة التراث والنصوص التأسيسيّة لا تتأتى بما أتاحه لنا عصرنا من أدوات علميّة، وفتوحات معرفيّة، فإنّ المسألة تبدو محسومة عند شقّ ثانٍ من الدّارسين منذ القديم. فالرّازي، وهو إمام عصره، قد استفاد -لا شك- في (تفسيره الكبير)، وفي (محصوله)، من كلّ علوم عصره، دخيلها وأصيلها، فكيف يرفض المسلم المعاصر، أو يتردّد في معالجة النصّ نفسه، أو النصوص الثواني، بأدوات ومعارف أنتجها عصره الرّاهن؟

ولسنا نعتقد أنّ ما نقدم على إنجازه بدعاً من الأمر، بل هو وليد المنهجيّة المعاصرة في قراءة النصوص الدينية، وهو محاولة تنخرط في إطار اتجاه في البحث يَعدّ الإنتاج الدينيّ، تفسيراً وفقهاً وأصولاً وغير ذلك، ينبثق، أساساً، من السياقات المعرفية، والاجتماعية، والسياسيّة، والثقافيّة العامّة التي ينتمي إليها، وهو تقدير في النظر يذهب إلى أنّ العمليّة التأويليّة ملازمة للتديّن لا تنفصل عنه أبداً، فلا تتمّ إلا في إطار تاريخي مخصوص تؤثر فيه، وتتأثر به، ما يعمّق اتصال الدّين، وما يحفّ به من علوم، بحياة الإنسان المتغيّرة المتبدّلة باستمرار. وعليه، فإنّ الإنتاج الأصولي موسوم، فيما نقدّر، بالنسبيّة؛ لأنّه وثيق الصلة بالواقع، وإكراهاته، وضغوطه. وما من شكّ في أنّ المقاربة النقديّة التفهّميّة المنفتحة على علوم الإنسان هي التي

---

(1) اكتفى رشيد بن زين بدراسة أهمّ مشاغل البعض من خلال كتابه:
Les Nouveaux penseurs de l'islam, ALBIN MICHEL, PARIS, 2004.

تسعى، فيما تسعى إليه، إلى تمييز المقدّس من المدنّس أو الدنيوي، وتبحث، ما استطاعت، عن الحدود التي ينتهي فيها الشّرع أو الشّريعة، ويبدأ عندها فقه الشريعة.

ولعلّ ما حفّزنا إلى البحث، في مثل هذه المسائل، أنّنا لا نعثر، في حدود اطّلاعنا، على دراسات عربيّة أو أجنبيّة تتصدى للأبعاد التشريعيّة في القرآن تصدياً نقدياً مباشراً يتوسّع في إثارة قضاياه المنهجيّة والمعرفيّة، ويجيب عن أبرز الإشكالات، ويصرّح بأهمّ مواطن الإحراج، ما يساعدنا على إدراك كيفيات اشتغال الفكر الأصوليّ وآلياته في تدبّر المصحف نصّاً تشريعيّاً أوّل في فترات من التاريخ متباينة. ولئن امتدّ بحثنا إلى حدود القرن الثامن من الهجرة، فإنّ الفكر الإسلامي مازال، اليوم، يثير هذه المسائل في أكثر من فضاء.

أمّا في البحوث المعاصرة، فإنّنا نقف على أنماط من الدّراسات الأصوليّة ثلاثة؛ نذكر اتجاهاتها الكبرى دون إحالة على نماذج منها، باعتبار كثرتها، ونظراً إلى أنّنا نعود إليها في متن الأطروحة.

أوّلاً: الدّراسات الأصوليّة ذات النزعة الدفاعيّة، التي تكتفي بإعادة مقرّرات السّلف بخطاب يغلب عليه التمجيد، وتغيب فيه المساءلة أو النّقد؛ بل يسعى أصحاب هذه الدّراسات، في أحسن الأحوال، إلى ضرب من التوفيق والترميق بين النصوص ومقتضيات العصر المتحوّلة، وهي دراسات جاءت لتعيد المسلّمات التقليديّة بلغة جديدة، أحياناً، لكنّها، في حقيقة الأمر، تكرّس، على نحو ما سنرى، القطيعة بين النصّ وواقعه.

ثانياً: الدّراسات الاستشراقيّة الجديّة، التي حاولت البحث في أصول الفقه الإسلامي وتطوّره عبر الزمن، وهي، وإن أسقطت، في أحيان كثيرة، مناهج البحث، التي طبّقت في دراسة العهدين القديم والجديد على القرآن، فإنّ مزيّتها تكمن في تنبيهها على انفتاح التشريع الإسلامي

على غيره من الثقافات، واستفادته من شتّى التشريعات السابقة، لا سيّما الرومانية على وجه الخصوص، باعتبار النّصوص تتحاور في المجال الثقافي الواحد.

ثالثاً: الدّراسات النقديّة، التي تنظر في النصّ القرآني باعتباره النصّ التأسيسي، من خلال مشروع قراءة ينخرط فيما يسمّى «الإسلاميات التطبيقيّة»، فيقع تنزيل النصّ في إطار الثقافة التي استقبلته، وإليها أُرسل. مثلما تطالعنا، في هذا الاتّجاه، مقاربات قانونيّة تبحث في القرآن عمّا يمكن وسمه بالأحكام والتشريعات، ونقف، أيضاً، على دراسات تبحث في تاريخ الأصول التشريعية وتطوّرها عبر الزمن. غير أنّ جماع هذه الدّراسات، على أهميّتها، تلامس موضوعنا ملامسة، ولا تغوص في إشكالياته المركزيّة، فضلاً عن أنّها تعنى بقضايا فرعيّة، وتهتمّ بالأصول مجتمعة، فتنتهي، عموماً، إلى نتائج يطغى عليها التّعميم.

وضمن هذا الاتّجاه الثالث، تندرج أطروحة الأستاذ حمّادي ذويب الموسومة بـ: (**جدل الأصول والواقع**)؛ فقد نحا صاحبها فيها نحو الاهتمام بكلّ الأصول أو الأدلّة عبر التّاريخ الإسلامي، دون قيود مضبوطة، وكان هاجسه الوقوف على ثنائية النظريّ المجرّد، والواقعي التاريخي. وقد اقتضى منه ذلك أن يرحل مع النصوص المتنوّعة المذاهب مدّة من الزمن طويلة، وأن يبحث فيها عن هذا الجدل بين الواقع والتاريخ؛ لينتهي إلى أنّ أصول الفقه لم تكن مثلما يتوهّم البعض بناء نظريّاً محضاً بقدر ما هي نسق فكري خضع، عبر مساره في الزّمن، لاضطرابات الواقع التاريخي المتغيّر.

وينخرط عملنا (**الكتاب أصلاً من أصول الفقه إلى القرن الثامن من الهجرة**) في هذا الاتّجاه، من حيث التصوّر العام والمنهج، لكنّه يتميّز بأنّه جعل محور اهتمامه أصلاً واحداً هو القرآن، وبحث في وجوه تعامل الأصوليين معه دليلاً تشريعيّاً بين لحظتين مركزيّتين في تاريخ علم أصول الفقه. أمّا الأولى، فضمنيّة لم ينطق بها عنوان الأطروحة؛ إذ كثيراً ما تُعدّ

رسالة الشافعي (ت 204هـ) أثراً تأسيسيّاً لعلم أصول الفقه، وإن كان الأمر محلّ مراجعات نعود إليها في محلّها. أمّا اللّحظة المهمّة الثانية، فهي التي يقف عندها بحثنا، ونقصد بها القرن الثامن من الهجرة/ الرّابع عشر للميلاد، على أساس أنّه القرن الذي انتهى بظهور نظريّة أبي إسحاق الشاطبيّ (ت 790هـ) في المقاصد. وقد عُدّت، عند أغلب الباحثين، تدشيناً لمراجعة حقيقيّة في منهجيّة علم أصول الفقه، تحمل آفاقاً رحبة في تجديد العلم، وتطوير آلياته.

ولكنّ الوقوف على القرآن أصلاً تشريعيّاً لم يمنعنا، كلّما اقتضى الأمر ذلك، من النظر في بعض القضايا الاعتقاديّة، التي طرحها علماء الكلام أو الأصول في مناسبات عديدة، مثلما جرّنا البحث إلى التعرّض إلى وجوه استدعاء القرآن بقيّة الأصول، وهو المنحى الذي يبرز جدل النصّ مع الواقع التّاريخي. وفي هذا الإطار، تقاطع عملنا مع أطروحة الأستاذ ذويب المذكورة.

ولما كانت مدوّنتنا تمتدّ على فترة من الزمان متّسعة، ارتأينا اعتماد منهج يجمع بين الرؤية التاريخيّة للمصنّفات الأصوليّة والرّؤية الآنية فيها. فالمنهج، الذي حاولنا اتّباعه، تأليف في دراسة علم أصول الفقه بين نمطين من القراءات، القراءة التاريخيّة التي يتيحها لنا امتداد الفترة التي نشتغل عليها، فكنّا نسعى إلى عرض القضايا عرضاً تاريخياً؛ لإبراز مدى تطوّر الوعي بها عبر الزمن، ودرجة ما يطرأ على المسلمات الأصولية من ضروب التغيّر أو الثبات، وهي تنتقل عبر الزمن، وتلامس أوضاعاً حضارية متمايزة.

أمّا القراءة الآنية، فنعمد فيها إلى المقارنة بين هذا الإنتاج الأصولي المتنوّع الذي ينتمي أصحابه إلى فرق ومذاهب مختلفة، فضلاً عن محاولة البحث في المسائل المعروضة عبر الانفتاح على ما تقدّمه الدّراسات من منظور مختلف؛ كالدّراسات القانونيّة، ومباحث مؤرّخي الأفكار، وغيرهم. وقد استأنسنا بآرائهم لفهم الظاهرة التي ندرسها من جوانب متعدّدة.

ويجدر بنا، ونحن نهتمّ بالقرآن مصدراً أوّل للتشريع عند المسلمين، مع ما يمثله هذا النصّ من قيمة رمزية لا حدود لها، أن نذكّر بأنّ الفوارق جوهرية عندنا بين الشريعة وفقه الشريعة، أو بين الشرع الثابت المنتهي والفقه بما هو فهم واجتهاد في إدراك معاني الشرع ودلالاته. إنّ نصوص الشريعة مقدّسة على أساس صدورها عن الوحي الإلهي. ونحن، وإن كنّا ناقشنا الجدل بين المتعالي المفارق من جهة، والمحايث التاريخي من جهة أخرى، فإنّنا نعامل النصّ القرآني باعتباره نصّاً مؤسّساً للثقافة والهويّة. أمّا فقه الشريعة، فهو فهم للنصّ، وهو قراءة اجتهاديّة بشريّة محدودة بحدود أصحابها زماناً ومكاناً ومعرفة.

ولسنا نشك في أنّ أعظم خطأ يمكن أن يقع فيه دارس الفكر الإسلامي، أو المطلع غير المتخصّص، هو الخلط بين هذين المستويين بوعي أو دون وعي؛ لأنّ ذلك قد يكون مدخلاً يوظّفه البعض في المزايدات في أمور التديّن؛ بل في التشهير والتكفير حيناً، أو ادّعاء الحداثة والانفتاح حيناً آخر.

وعلى هذا النحو، ضبطنا الإطار العامّ لعملنا، فإذا كانت نصوص الشريعة، قرآناً وسنّة، ثابتة منتهية في مدوّنة نصيّة مغلقة، فإنّ الفقه، بحكم بشريته، متحوّل متبدّل ومتجدّد باستمرار تحوّل الإنسان، وتبدّل أوضاعه، وتجدّد شواغله، ومن هنا، الحديث عن قراءة النصوص الدينيّة قراءة تنسجم مع الأوضاع العمرانية للقارئ، أو المؤول، أو الأصولي. وبذلك تهتمّ دراستنا، أساساً، بهذا الجانب المتغيّر المرتبط بجهود الأصوليين، خلال القرون الهجريّة الثمانية الأولى من الإسلام، في تعاملهم مع القرآن مصدراً من مصادر التشريع.

وارتأينا تقسيم العمل إلى أبواب أربعة، سعينا، من خلالها، إلى وضع علم أصول الفقه وجهود العلماء في إرسائه، في إطاره العام من العلوم الإسلاميّة، فضلاً عن رغبتنا في محاصرة موضوع بحثنا عبر المسلّمات الأصوليّة الأساسيّة الموصولة بالقرآن، واعتبرنا من أوّليات البحث أن يستهل

الدّارس عمله بالنظر في المصطلحات والإشكاليات المتّصلة بموضوع بحثه، ومن شأن ذلك أن يجعله يكتشف أنّ الكثير ممّا كان يظنّه من تماهٍ بين المصطلحات وتطابق بينها، إنّما هو، في الحقيقة، وهمٌ مصدره العرف والعادة واستعمال الناس المتداول؛ فـ: «الكتاب»، و«القرآن» و«المصحف» و«الذكر» وغيرها، كثيراً ما تمّ استعمالها في الأدبيات الإسلاميّة على وجه الترادف، وهي ليست كذلك عند العلماء المبرّزين من القدامى والمحدثين، وهو ما يدعونا إلى تدبّر حدودها المفهوميّة بما يخلّصها من البداهة والمرونة، فضلاً عن ضرورة تنزيل العمل في إطار العلم، الذي ينتمي إليه، وما يجاوره، ويتماسّ معه من علوم، وقد انتهى بنا ذلك إلى الوقوف على إشكالية تأصيل علم أصول الفقه، وما أثاره، ومازال، من مواقف أغنت السّجال، وقدّمت حقائق مفيدة عن العلم وتاريخه. وقد جمعنا هذه المداخل المنهجيّة في باب أوّل، وسمناه بـ: **إشكاليّات المصطلح وتاريخ العلم.**

ثمّ إنّنا بنينا عملنا على عدد من المحاور قاسمها المشترك هو الكتاب بالاستعمال الأصولي للمصطلح، أو هو القرآن، وقد تشكّل في مصحف متداول بين أيدي الناس، فأمسى نصّاً مغلقاً. أمّا الطرف الثاني من هذه المحاور، فهو الثبوت أوّلاً، والبيان ثانياً، والشمول ثالثاً. فعقدنا الباب الثاني الموسوم بـ: **الكتاب والثبوت** لنختبر أهمّ مسلّمة أصوليّة واعتقاديّة عند المسلمين، ونقصد بها مسلّمة الثبوت؛ فالنصّ القرآني موسوم بالثبوت عموديّاً وأفقيّاً؛ أي: أنّ الوحي نزل من الله على الرسول الذي نقله بأمانة كما هو دون تغيير أو تحريف، مثلما تناقله المسلمون في التاريخ متواتراً ما يحفظه من ضروب التبديل، أو التزوير. وخصّصنا الباب الثالث: **الكتاب والبيان**؛ لنقوّم إحدى المقالات الأساسيّة في الفكر الأصولي؛ بل الإسلامي على وجه العموم؛ ذلك أنّ القرآن لا يمكن أن يكون أصلاً للتّشريع وللاعتقاد، أيضاً، إلّا متى كان مبيناً عن الأحكام على النحو الذي يفهمه البشر. وأمّا الباب الأخير، الذي وسمناه بـ: **الكتاب والشّمول**، فوقفنا فيه على مسلّمة الشمول،

التي يقرّها الأصوليّون جميعاً، فالقرآن يحمل، عندهم، حلولاً لكلّ ما يحتاج إليه الإنسان، ولجميع النوازل التي تحيق به، فضلاً عن كونه أصلاً تشريعياً يكتفي بذاته. والأمر، على ما نرى، وثيق الصّلة بالخطاب الأصوليّ؛ إذ حاولنا، قدر الجهد، اختيار المسلّمات الأساسيّة التي بنى عليها الفكر الأصولي منهجه في التعامل مع النصّ لنختبرها ونقيّمها لا من خلال كتب الأصول فحسب، بل، أيضاً، بوساطة كتب الفقه، والتّاريخ، وعلوم القرآن، وغيرها.

واقتضى منا هذا المنحى، الذي اتّخذناه في عقد الأبواب، أن نعرض هذه المسلّمات، ونحلّل أبعادها، مثلما تجلّت في المدوّنة الأصوليّة على امتداد الفترة المدروسة، وعلى اختلاف اتّجاهات أصحابها، وفرقهم الكلاميّة، ومذاهبهم الفقهيّة، قبل أن نناقش علاقتها بالسّياق الذي أنتجها، ومدى أثر الواقع ومقتضياته فيها.

ولقد اخترنا، في مقاربتنا للقضايا التي يثيرها (الكتاب أصلاً من أصول الفقه) أن نقف على مسائل بدت لنا جوهريّة تخترق مصنّفات علماء الأصول جميعاً، وحاولنا التعمّق فيها قدر جهدنا، والإحاطة بها ما استطعنا، غير أنّنا نملك الوعي بأنّ ما اخترناه من قضايا فيه إهمال لغيرها ممّا لا يقلّ عنها أهميّة، ولكنّ شروط البحث ومقتضياته فرضت علينا أن نختار مع ما قد يكون في ذلك من ضروب العسف.

ثم إنّنا أدركنا، أثناء اطّلاعنا على المصنّفات الأصولية، أنّ ما نبحث فيه من المسائل، وما يفيدنا في عملنا بصورة مباشرة، لا يوجد، بالضّرورة، في الأبواب أو الفصول التي عقدها الأصوليون لها، وإنّما كثيراً ما نعثر على إشارات جوهريّة بالنسبة إلينا في ثنايا الفصول والأبواب غير ذات الصلة بما نبحث عنه، وهو ما دعّم لدينا حقيقة كون المسائل الأصوليّة آخذاً بعضها برقاب بعض. فالعناية بالقرآن أصلاً من أصول التشريع يدفعك، بالضّرورة، إلى البحث في السنّة المتواترة، وفي خبر الآحاد، وفي المخصّصات

بأنواعها؛ بل يجرّك إلى الوقوف على الإجماع، والاجتهاد، والقياس، وغيرها من الأصول الفرعية، فإذا البحث الذي ظننّاه سيكون موصولاً بأصل واحد يمتدّ إلى غيره من الأصول في مناسبات عديدة، على نحو ما سنرى.

وكنا نعي أنّ الدّراسة الموضوعيّة تقتضي منّا الإحاطة بالفكر الأصولي الرّسمي والمهمّش في الوقت نفسه، فحاولنا العودة إلى أهمّ المصادر الأصوليّة السنيّة، والاعتزاليّة، والشيعيّة، والخارجيّة، ولئن كنا نحسب أنّنا وفّقنا بعض التوفيق في الحصول على مصادر أهل السنّة، والمعتزلة، والشيعة الإماميّة، فعمدنا إلى نماذج تمثل التيارات الكلاميّة والمذهبيّة داخلها، فلعلّنا لم نحظ بالتوفيق نفسه في العثور على مصادر على القدر نفسه من التمثيل والتنوّع للخوارج، والإسماعيليّة، والزيديّة. وقد أفدنا من كتب العقائد، والتفسير، والفقه، والتاريخ، وغيرها؛ لوضع مبحثنا في إطاره من العلوم الإسلامية، ولتجاوز النقص الذي أشرنا إليه في بعض كتب أصول الفقه.

وما من شكّ في أنّ هذا النقص في استقصاء المصادر والإحاطة بها جميعاً، لدى كلّ الفرق والمذاهب، يجعل ما وصلنا إليه من نتائج موسوماً بالنسبيّة، على الرغم من أنّنا نَعدّ ما في الإنتاج الأصولي من أوجه التّكرار أو التصدي لمختلف الآراء والمنازع الكلاميّة والمذهبيّة، الواردة في سياق السّجال والنقض حيناً، أو الدّعم حيناً آخر، يمكن أن يخفّف من وطأة هذا النّقص، ويقلّل من شأن إغفال بعض المصادر.

ولا يسعنا، في هذا المقام، إلّا أن نشكر أستاذنا توفيق بن عامر، الذي قبل الإشراف على عملنا هذا، وذلّل لنا، بخبرته الواسعة، وفكره الثاقب، وتمثله لأمّهات المسائل الأصوليّة، الكثير من العقبات المنهجيّة، فله منا أصدق آيات العرفان.

* * *

الباب الأول

إشكاليات المصطلح

وتاريخ العلم

مقدّمة الباب الأوّل:

لقد أقمنا الباب الأوّل على فصلين؛ جعلنا الأوّل منهما مدخلاً لفحص عدد من الألفاظ والمفاهيم القرآنية، التي تحيل جميعها، في التصوّر السّائد، على القرآن نصّاً متداولاً بين أيدي الناس، منذ قرون متتالية، من قبيل «الكتاب»، و«أمّ الكتاب»، و«القرآن»، و«الفرقان»، و«الذكر»، وغيرها كثير.

وليس البحث في مثل هذه المفاهيم طرقاً لأبواب مخلّعة، وإنّما هو، في تقديرنا، مرحلة جوهريّة تندرج في إطار المقدّمات التأسيسيّة، فقبل الوقوف على طرائق تعامل الأصوليّين مع الكتاب، وكيفيّة توظيفه في سنّ الأحكام والتشريع لأهل التكليف، ألسنا في حاجة إلى إدراك خصائص تصوّرهم لهذه المدوّنة؟

ثم إنّ البحث في مثل هذه المفاهيم والقضايا ليس بدعة من الأمر؛ فقد حاول علماء التفسير، على اختلاف انتماءاتهم، وتنوّع طرائقهم في العناية بالعلم، أن يضبطوا بعض الفروق المميّزة لهذه المفاهيم بمناسبة شرحهم الآيات القرآنية. ونقف، عند علماء القرآن، على محاولة ضبط هذه الألفاظ في إطار أبواب وسموها بأسماء القرآن، فضلاً عمّا نجده عند بعض علماء أصول الفقه من عناية لا تتجاوز محاصرة مفهوم الكتاب أو القرآن. وليس المبحث من باب المسائل التي نضجت، واحترقت، أو من قبيل ما تجاوزته الأحداث؛ ذلك أنّنا مازلنا نطالع لدى الباحثين المعاصرين اهتماماً لافتاً بهذه المفاهيم، ومحاولة تقديم رؤى جديدة من خلال مقاربة الظاهرة الدينية لا

باعتبارها بنية مغلقة، بل بربطها بالأديان الأخرى، فضلاً عن رغبة هؤلاء في الإفادة ممّا توفره علوم الإنسان الحديثة من آفاق رحبة، عندما تربط الظاهرة الدينيّة بالأبعاد الأنتربولوجيّة، والنفسيّة، والتاريخية لأصحاب أيّ معتقد من المعتقدات.

وقد ركّزنا، في بحثنا، على مفهوم «الكتاب» أكثر من غيره من المفاهيم، على أساس أنّ الأصوليّين قد رشّحوه مصطلحاً أساسيّاً عند ضبطهم أدلّة التشريع الأربعة المشهورة، ورأينا أن من الضرورة بمكان أن نقف على مفهوم «الكتاب» خارج دائرة مصنّفات أصول الفقه توسيعاً لآفاق العمل، وإدراكاً منّا بأنّ العلوم الإسلاميّة، التي تدور على النصّ، آخذ بعضها برقاب بعض.

بيد أنّ ما ارتأيناه من فصل بين هذه العلوم الإسلاميّة في ضبطها لمفهوم الكتاب، إنّما هو فصل إجرائي اقتضته الفروق التي أنتجتها المادّة التي استخرجناها من المصنّفات، دون أن يقلّل ذلك من وعينا بالتّداخل بين هذه العلوم التي تشتغل بالنصّ التأسيسي تفسيراً وتشريعاً وبحثاً في أسباب النزول وغيرها، فضلاً عن أنّ الكثير من الشّيوخ والفقهاء إنّما كانوا، في الوقت ذاته، من أرباب التفسير، ومن المصنّفين في الفقه وأصوله، والناسخ والمنسوخ، وغيرها. ولكنّ ما اخترناه من تفصيل في النّظر في مواقف هؤلاء حسب ما اشتهروا به من أعمال، وما انتسبوا إليه من اختصاص، إنّما كان محكوماً برغبة في الوقوف على وجوه التمايز بينها، على اعتبار مقتضيات العلم الذي يصنّف فيه صاحبه، والتي تدفعه إلى التشدّد والحزم حيناً، أو المرونة أحياناً أخرى، حسب السياق المعرفي، وخصائص المقام الذي ينتج في ثناياه، بالإضافة إلى ما يمكن أن تتيحه المقارنة من نتائج مفيدة.

ثم إنّنا محّضنا الفصل الثاني من هذا الباب الأوّل لمراجعة نقديّة نَعدُّها ضروريّة من أجل الوقوف عند تاريخ علم أصول الفقه نشأةً، ونضجاً، واستقراراً، وما حفّ بذلك من مواقف تلبّس فيها المعرفيّ بالإيديولوجي على نحو كبير، ولذلك لم نرَ طائلاً من وراء مناقشة المواقف المتضاربة من مسألة

تأسيس العلم، أو الرّيادة في التدوين فيه، على اعتبارها، في الأغلب، مواقف محكومة بالنّعرة المذهبيّة، سواء داخل المذاهب السنيّة الأربعة أم خارجها.

وقد حرصنا على أن لا يجعلنا الفصل ننجرّ إلى التّأريخ للتشريع الإسلاميّ على النحو التّقليدي، فالمصنّفات، في هذا الاتجاه، لا تحصى، وكثرتها تغني عن غيرها. ولكننا نطمح إلى إعادة النظر في إشكاليّة نشأة علم أصول الفقه والتدوين فيه، بعيداً عن تعصّب المذاهب، وعن أهداف بعض المستشرقين المضمّنة.

وحسبنا أن نشير إلى أنّ ما شرّع لدينا أمر العودة إلى هذا الموضوع السّجالي أمران:

يتجلّى الأوّل فيما انتبهنا إليه من إشارات لدى أحد شيوخ علم الكلام هو واصل بن عطاء، تعبّر عن وعيه الواضح بحدود علم أصول الفقه، ومصادره، وغاياته، وهو ما عدذْناه إرهاصاً من إرهاصات العلم قبل قيامه، وتأسيسه، والتدوين المستقلّ فيه.

أمّا الثاني، فيتمثّل فيما اطّلعنا عليه عند عدد من المستشرقين المعاصرين، من أمثال: أريك شومون (E. Chaumont)، ونورمن كالدير (N. Calder)، وغيرهما ممّن سعوا إلى مراجعات نقديّة عميقة في الموضوع، فضلاً عمّا أتاحته فرصة الاطّلاع على أغلب كتابات وائل حلاق، وترجمة بعض منها؛ حيث خصّص حيّزاً مهمّاً فيها لمناقشة مسألة ريادة الشافعيّ مؤسّساً لعلم أصول الفقه، وقد شجّعنا جماع ذلك على الخوض في مسألة يبدو أنّها أبعد ما تكون عن الإتيان فيها بفصل المقال.

❋ ❋ ❋

الفصل الأوّل

إشكاليّات المصطلح

تمهيد:

ما فتئت الدراسات القرآنية، التي تتصدّى للنصّ المقدّس، تتدبّره وتنقطع إليه قديماً وحديثاً، تؤكّد مركزيته في الفكر الإسلاميّ، حتى صار هذا الأمر من قبيل المعارف الرائجة؛ بل من قبيل المسلمات. فالعلوم الإسلاميّة صادرة، في كليتها، تقريباً، عنه، ومحكومة به، ولذلك قيل: إنّ حضارة المسلمين هي حضارة النصّ. بيد أنّ النظرة الإيمانية، التي لا تشكّ، لحظةً، في صدور القرآن وغيره من النصوص المقدّسة عن الله، قد صبغت المباحث بنزعة تمجيديّة حجاجيّة دفاعيّة في أغلب الأحيان، وهي ليست ميسم مباحث العلماء المسلمين فحسب؛ بل طبعت، أيضاً، دراسات علماء اللاهوت في الفكرين اليهوديّ والمسيحيّ؛ فالله قد صدر عنه النصّ الذي يمثل شريعة بالنسبة إلى الإنسان. ولئن كان الدارس لا يداخله الشك، لحظةً، في صدق نوايا هؤلاء العلماء، فإنّه، مع ذلك، قد يقف عند قصور ما انتهوا إليه من نتائج، ولعلّ ذلك يزداد وضوحاً بعد ما عرفته علوم الإنسان من تطوّر في مختلف الشعب والاختصاصات.

إنّ القرآن، الذي يُجمع العلماء على مركزيته في الثقافة الإسلاميّة، هو حدث لغوي دون شك؛ فقد جاء بلسان عرب الجزيرة، وبما ألفوه من طرق في التعبير، لكنّه، مع ذلك، ليس كبقية النصوص من حيث نظمه، وإعجازه،

ورموزه، وإيقاعه، وأصواته؛ فهو صادر عن الله، ومنسوب إليه، ولهذا مثل نصّ التحدّي على الدّوام، ومعجزة الرسول الكبرى. ولمّا كانت مكانة القرآن على هذا النحو في ضمائر المسلمين، وفي علومهم، فإنّه قام في علم أصول الفقه الدليل الأوّل، والأصل المقدّم، فإليه نستند، وعليه نعتمد في تنظيم حياتنا، وسنّ شرائعنا، والاستعداد لمعادنا. ولكنّ المطلع على القرآن، والمتفحّص لآياته وسوره، يلاحظ وفرة النعوت والأسماء، التي يصف بها نفسه فهو «الذكر» و«الوحي» و«الفرقان» و«الكتاب» وغيرها كثير وصل بها بعضهم إلى ما يفوق الخمسين[1].

وقد بات من المعلوم، اليوم، أنّ دراسة المصطلح تمثّل مدخلاً جيّداً لفهم موضوعات كلّ علم من العلوم، ولضبط مدى استقرارها وثباتها، تمهيداً لتحديد مدى تطوّر العلوم وبلوغها مرحلة النضج والاكتمال. فكيف تعامل العلماء المسلمون، على اختلاف اهتماماتهم، مع هذه «المصطلحات القرآنية»؟ وإلى أيّ مدى يعكس وعيهم، بالفروق بينها، تطوّر علوم القرآن بصورة عامة، وعلم أصول الفقه بصورة خاصّة؟

أ- (الكتاب) عند الأصوليّين:

لا نكاد نجد، لدى الأصوليّين القدامى، تمييزاً واضحاً بين المصطلحات القرآنيّة المتواترة في النصّ المقدّس من قبيل «كتاب»، و«أمّ الكتاب»، و«الفرقان»، و«القرآن»، و«كلام الله»، و«الذكر»، وغيرها؛ بل إنّهم يتفقون

(1) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ط1، 1370هـ/ 1957م، 1/ 273-282. ويؤكد عبد المجيد الشرفي مشروعيّة البحث في معاني مثل هذه الكلمات، التي يصف القرآن بها نفسه، قائلاً: «إلا أنّ الترادف التامّ بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهيّاً على النحو الشائع لدى القدماء، وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق، وتحليل مستفيض، واستقصاء قد يؤدّي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها». في قراءة النصّ الدينيّ، الدار التونسية للنشر، 1989م، ص22.

على المماهاة بينها على اختلاف المذاهب العقديّة، والمدارس الفقهيّة، التي ينتمون إليها. فهي شيء واحد تقريباً. وقد امتدّ هذا الموقف في مستوى الزّمن إلى حدود العصر الحديث؛ إذ مازال علماء الشّريعة يخلطون بين هذه المفردات، ويكتفون، في الغالب، بإعادة التعريفات القديمة ذاتها[1]. ولا عجب في الأمر؛ إذ إنّ الأصل الأوّل من أصول الفقه يعدّ أمراً بديهيّاً مسلّماً به، فهو مثلما يردّدون كتاب الله الذي أنزله على رسوله بوساطة جبريل على امتداد ثلاث وعشرين سنة، و«ليس لأيّ أصوليّ مسلم أن يذهب إلى غير هذا، وإلا كانت التهمة بليغة»[2].

ويجب أن نشير، بدءاً، إلى أنّ تعريف الكتاب عند الأصوليّين كثيراً ما تداخل مع سعيهم إلى إثبات حجيّة الأصل الأوّل للشريعة الإسلاميّة، وهو ما نؤجّل النّظر فيه إلى محلّه المناسب من البحث، وقد بدا هذا الأمر واضحاً عند صاحب الرّسالة (ت 204هـ)؛ حيث يقول: «فكلّ ما أنزل في كتابه -جلّ ثناؤه- رحمة وحجّة، علمه من علمه، وجهله من جهله»[3]، بيد أنّنا نكتفي بتسجيل حضور مفهوم الكتاب عند الشافعيّ؛ ليحيل على معنى القرآن المنزّل، وقد كانت رغبته واضحة في التسييج والتضييق؛ ولذلك نجده يستدلّ على قولته الشهيرة: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها»[4]، بآيات أربع تضمّ كلمات «كتاب»، و«الذكر»،

(1) انظر: طاع الله، محمّد، أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليليّة نقديّة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، أيار/مايو 2000م، ص116.

(2) ابن عبد الجليل، المنصف، أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي من خلال الإحكام في أصول الأحكام، شهادة كفاءة في البحث، نسخة مرقونة في الجامعة التونسية، ص85.

(3) الشافعي، محمد بن إدريس، الرّسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، 1409هـ، ص19.

(4) المصدر نفسه، ص20. وهو يقول: «فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدلّ عليها نصّاً أو جملة»، الأمّ، 7/ 271، وبهامشه كتاب (اختلاف الحديث)، كتاب الشعب، (د.ت، م).

و«الوحي»؛ لتأكيد التماهي بينها من ناحية، وإثبات أنّ كتاب الله حوى كلّ شيء دون استثناء من ناحية أخرى.

إنّ هذا الموقف يتواتر لدى أغلب الأصوليّين، ولا عجب في أن يؤكّد ابن حزم الظاهريّ (ت 456هـ) معنى التماهي المطلق بين كتاب الله والقرآن المتداول بين النّاس: «إنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف، المشهورة في الآفاق كلّها، وجب الانقياد لما فيه، فكان هو الأصل المرجوع إليه»[1]. وإذا كان الأصولي الظاهري قد عرّف القرآن بكونه المكتوب في المصاحف المتداولة، فإنّ السرخسي (ت 490هـ)، وهو أصوليّ حنفيّ، يعكس الآية قائلاً: «اعلم أنّ الكتاب هو القرآن المنزّل على رسول الله ﷺ المكتوب في دفّات المصاحف»[2]. ويتفق معه، تماماً، فخر الإسلام البزدوي (ت 482هـ)، وهو من أكابر الحنفيّة في عصره، أيضاً؛ إذ يعرّف الكتاب بالطّريقة ذاتها: «أمّا الكتاب، فالقرآن المنزّل على رسول الله ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبيّ ﷺ نقلاً متواتراً بلا شبهة»[3]. وعلى هذا النّحو، من آيات التماهي، عند الأصوليّين بين الكتاب والقرآن، أنّهم يشرحون اللّفظ الأوّل بالثاني حيناً، ويعرّفون القرآن بأنّه المكتوب في المصاحف حيناً آخر، وهو ما يقوم دليلاً على أنّهم فهموا دلالة الكتاب بالمعنى الذي رسّخته السنّة الثقافية، وليس بالمعنى القرآني ذاته[4]، فضلاً

(1) الأندلسيّ الظاهري، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت)، المجلّد1، ص94.

(2) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السّرخسي، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني، مطابع دار الكتاب العربي، 1372هـ، 1/ 279.

(3) البزدوي، أبو الحسن فخر الإسلام، أصول البزدوي، مع كشف الأسرار لعبد العزيز بن أحمد البخاري (ت 730هـ)، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م، 1/ 78-80.

(4) إنّ القرآن يصف نفسه منذ الآيات المكيّة الأولى بأنّه «الكتاب»، قبل أن يتحوّل، فعلاً، إلى مصحف أو وثيقة مكتوبة، وقبل أن يكتمل نزوله المنجّم على ثلاث =

عن كونهم ربطوا معنى الكتاب بحدث جمعه في المصاحف مع الخلفاء، لاسيما بعد الجمع العثمانيّ، فالكتاب عندهم، إذاً، هو «المكتوب في المصاحف»، وهو ما يرومون الاعتماد عليه، باعتباره وثيقة تشريعيّة من مصدر إلهيّ لا يرقى إليها الشك، وهذا ما يفسّر تأكيد الكثير منهم أنّ حدّ الكتاب اصطلاحاً هو: «الكلام المنزّل على الرّسول»[1].

ولا شكّ في أنّ ضبط مفهوم الكتاب، بهذه الطّريقة، يندرج، أساساً، في إطار العناية بحجّيته، دون بحث حقيقي عمّا تحيل إليه المصطلحات، التي تشير إلى القرآن من معانٍ؛ فالكلوذاني (ت 510هـ)، على سبيل المثال، يقف عند مفهوم «أمّ الكتاب» في دراسته للمحكم والمتشابه؛ حيث يقول، في تفسيره للآية السّابعة من سورة آل عمران ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ : «وأمّ الشيء أصله الذي يتفرّع عنه، فاقتضى أنّ المحكم ما كان أصلاً (بنفسه)، مستغنياً عن غيره من بيان وقرينة»[2]. فالكلوذاني الأصولي الحنبليّ ينأى، بطبيعة الحال، عن الخوض في القضايا الكلاميّة المثيرة للجدل، ويختار التفسير الذي يقوده مباشرة نحو المسائل الأصوليّة الفقهيّة، فكان تفسيره واقعاً تحت ضغوط الموقف الاعتقادي الرّافض للجدل الكلامي من ناحية، وموجّهاً بالرّغبة الواضحة في التقعيد والضّبط الأصوليّين من ناحية أخرى.

= وعشرين سنة، ووصف نفسه بأنّه «أمّ الكتاب»، وهو ما وقف عنده أغلب علماء التفسير مثلما سنرى، وأولوه عناية لا نجد لها صدى كبيراً عند الأصوليّين.

(1) انظر، على سبيل المثال، الزّركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1994م، 2/ 178. وانظر، كذلك، السّرخسي، أصول السّرخسي، 1/ 279.

(2) الكلوذاني، أبو محفوظ، التمهيد في أصول الفقه، الجزآن 1و2، تحقيق مفيد أبو عمشة، الجزآن 3 و4، تحقيق محمد بن علي بن إبراهيم، دار المدني، جدّة، ط1، 1985م، 2/ 288.

أمّا أبو إسحاق الشاطبيّ (ت 790هـ)، فقد عمد إلى تعريف الدّليل الأوّل بطريقة تختلف عمّا رأيناه عند الأصوليّين السّابقين؛ إذ إنّه عقد صلة بين الكتاب وفكرة المقاصد العامّة للشّريعة. يقول: «إنّ الكتاب قد تقرّر أنّه كليّة الشريعة، وعمدة الملّة، وينبوع الحكمة، وآية الرّسالة، ونور الأبصار. وإنّه لا طريق إلى الله سواه... وإذا كان كذلك لزم، ضرورة، لمن رام الاطّلاع على كليّات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللّحاق بأهلها، أن يتّخذه سميره وأنيسه...»[1]. ويخبر هذا التعريف عن وعي الشاطبيّ بأنّ الكتاب حوى كليّات الشريعة، وأنّه يخضع إلى مقاصد عامّة أرادها الله لعباده.

وقد جاء التعريف بالسّلب عند بعض الأصوليّين جرياً على طريقة علماء الكلام «فإنْ قيل: هلّا حدّدتموه بالمعجز؟ قلنا: لا؛ لأنّ كونه معجزاً يدلّ على صدق الرّسول عليه السّلام، لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة؛ إذ يتصوّر الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأنّ بعض الآية ليس معجزاً، وهو من الكتاب»[2]. ويبدو أنّ صاحب (**المستصفى**) لم يستطع التخلّص من الجدل الكلاميّ المشهور بين المعتزلة والأشاعرة؛ ولذلك نجده يستدعي المواقف المعروفة عند تعريفه القرآن بأنّه كلام الله، «ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته... وكلام الله -تعالى- واحد، وهو، مع وحدته، متضمّن جميع معاني الكلام. كما أنّ علمه واحد، وهو، مع وحدته، محيط بما لا يتناهى من المعلومات»[3].

وعلى الرغم من أنّ إثبات النبوّة والصّفات، وغيرها من المسائل، من اختصاص المتكلّم، فإنّ الأصوليّ، مثلما رأينا، لم يكن قادراً، دائماً، على

(1) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشّريعة، عُني بضبطه الشيخ عبد الله دراز، المطبعة الرّحمانيّة، مصر، (د.ت)، 3/ 346.

(2) الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتح الرّحموت للأنصاري بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لابن عبد الشكور، دار الأرقم، بيروت، لبنان، (د.ت)، 1/ 292-293.

(3) المصدر نفسه، 1/ 289-290.

التخلّص من عبء الثقافة الكلاميّة، أو أنّه لم يستطع أن ينسى خصمه الحاضر باستمرار، إنْ حقيقة أو افتراضاً. وقد عبّر الآمدي (ت 631هـ) عن هذا الهمّ بصورة واضحة؛ حيث يقول: «... والأقرب، في ذلك، أن يقال: الكتاب هو القرآن المنزّل، فقولنا (القرآن) احتراز عن سائر الكتب المنزّلة، مثل التوراة، والإنجيل، وغيرهما... وقولنا (المنزّل) احتراز عن كلام النّفس، فإنّه ليس بكتاب؛ بل الكتاب هو الكلام المعبّر عن الكلام النّفساني؛ ولذلك لم نقل هو الكلام القديم، ولم نقل هو المعجز»[1]. ولئن كان الآمدي حريصاً على مناقشة المباحث الكلاميّة المعروفة كتحديد كلام الله وصفاته، فإنّه يبدي الحرص نفسه على تقديم تعريف دقيق للكتاب على أساس أنّه الدّليل الأوّل للأحكام الشرعيّة؛ ولذلك نجده يميّزه عن السنّة النبويّة، أو الحديث القدسيّ، بكونه الكلام المتلوّ، «وفيه احتراز عن الكلام المنزّل على النبيّ عليه السّلام، ممّا ليس بمتلوّ»[2].

وفي هذا الإطار نفسه من الجدل الذي تُوسم به كتب الأصول على طريقة المتكلّمة، نقف عند أبي الحسين البصريّ (ت 436هـ/ 1044م)، الذي لا يقدّم تعريفاً مباشراً بالمدوّنة التشريعيّة، التي يعتمد عليها، وإنّما يكتفي بالتذكير بمواقف المعتزلة في الكلام والخطاب عموماً؛ حيث يقول: «الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميّزة المتواضع على استعمالها في المعاني»[3]. ولا حاجة لنا إلى التذكير بأنّ هذا الرّأي يتعارض مع المواقف الأشعريّة المشهورة، التي عبّر عنها، مثلما رأينا، الغزالي، والرّازي، والآمدي، ولقد اكتفى أبو يعقوب الورجلاني (ت 570هـ) بنقل مقالات

---

(1) الآمدي، سيف الدّين، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، (د.ت)، 1/ 137-138.

(2) المصدر نفسه، 1/ 137.

(3) البصريّ المعتزلي، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م، 1/ 10.

الفريقين، وما آل إليه الأمر من خلاف بينهما: «قالت المعتزلة: خطابه الموجود في القرآن، وكلامه، وأمره، ونهيه، وهو قوله حروفاً وأصوات مقطّعة، وقالت الأشعريّة: أمر الله، ونهيه، وكلامه، وخطابه، وقوله، وصفاته في ذاته، والقرآن فرع من الكلام، وهو صفة الله -تعالى- في ذاته على هذا النّعت»[1]، ولكنّ الورجلاني، شأنه شأن من سبقه من علماء الأصول، يضبط مصادر الفقه منذ الصّفحات الأولى من مصنّفه». ينقسم الشّرع المسموع ثلاثة أقسام؛ أصل ومعقول أصل واستصحاب حال الأصل، وينقسم الأصل إلى ثلاثة أقسام؛ الكتاب والسنّة والإجماع»[2]، وهي العبارات ذاتها، التي عبّر بها أبو الوليد الباجي المالكي (ت 474هـ) عن أضرب الأدلّة[3].

ولم يجد الشاشي (ت 344هـ) حاجة إلى الوقوف عند تعريف للكتاب، باعتباره الأصل الأوّل من أصول التشريع، وإنّما اكتفى بضبط أصول الفقه، «وبعد فإنّ أصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّة رسوله، وإجماع الأمّة، والقياس»[4]. والطّريف أنّ شارح أصول الشّاشي يعلّق على عدم عناية المصنّف بتحديد مفهوم الكتاب، قائلاً: «وإنّما لم يشتغل بتعريف الكتاب لأنّه أشهر من أن يعرّف؛ لأنّه سور معلومة معدودة أوّلها الفاتحة وآخرها النّاس»[5]. وقد تواتر هذا الموقف عند الكثير من الأصوليّين القدامى. ويجدر أن نشير إلى أنّ تحديد أصول الفقه قد أبان عن اختلاف العلماء فيها، وإن كانوا يتفقون في المصدرين الأوّلين: «اِعلم أنّ أصول أحكام الشّريعة ثلاثة

(1) الورجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404 هـ/ 1984م، 1/ 56.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1415هـ/ 1995م، 1/ 193.

(4) الشّاشي، أبو علي، أصول الشّاشي: وبهامشه عمدة الحواشي للمولى محمّد فيض الحسن الكنكوهي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1402 هـ/ 1982م، ص13.

(5) المصدر نفسه، الإحالة 12، ص15.

أشياء؛ كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمّة الطّاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه»[1]. ويعمّق شيخ الطائفة الإماميّة، في القرن الرّابع من الهجرة، موقف الشّيعة على وجه العموم، مقصياً أيّ إجماع لا يتضمّن الإمام المعصوم، ورافضاً القياس والاجتهاد: «وأمّا القياس والاجتهاد، فعندنا أنّهما ليسا بدليلين؛ بل محظور استعمالهما»[2]، ومن المعلوم أنّ هذا الاختلاف بين المذاهب الإسلاميّة لم يشتمل على الأصلين الأوّلين قطّ، ولا سيّما الدّليل الأوّل، الذي أجمعت عليه المذاهب الأصوليّة المشهورة.

إنّنا إزاء الفكر الأصولي، على اختلاف مشاربه، أمام نتيجة مهمّة، فحدّ الكتاب ما كان بين دفّتي المصحف على الأحرف السّبعة، ونقل إلينا نقلاً متواتراً تؤكّده العادة، ويؤيّده العرف، ويصونه من التحريف، ويحميه حفظه في الصّدور من الزيادة أو النّقصان. إنّنا، إذاً، أمام تعريف يجعل النصّ القرآنيّ مدوّنة، أو متناً، تقوم بينه وبين قارئه صلة معلومة يحدّدها قصد دقيق واضح. أمّا الصّلة، فهي التعبّد بتلاوته، وأمّا القصد، فهو الفهم عن الله خطابه، وأمّا شرط تحقيق الصّلة، وبلوغ القصد، فمعرفة ما في النصّ القرآني من أحكام لاستخراجها وتطبيقها. فالرّغبة في ضبط الأحكام، واستنباطها، بالاعتماد على مدوّنة نصيّة مجموعة بين دفتي المصحف، إنّما

(1) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، مطبوع مع كنز الفوائد للإمام أبي الفتح محمد بن عثمان الكراجكي الطرابلسي، دار الأضواء، بيروت - لبنان، 1985م، 2/ 15.

(2) الطّوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، المطبعة: ستاره، قم، ط1، 1417هـ، 1/ 8، ويجدر أن نشير إلى أنّ مفهوم الاجتهاد قد تطوّر داخل الفكر الشّيعي الإمامي خاصّة؛ إذ كان المصطلح يحمل دلالة مستكرهة عند الأصوليّين الأوائل، كالشيخ المفيد، والمرتضى، والطّوسي، ثم بدأ يتحوّل في معناه، ويتمّ قبوله بداية من المعراج للحلّي، وهذا الأصل جدير بالدّراسة داخل الفكر الشّيعيّ على تنوّع طوائفه.

جعلت الأصوليّين يقفزون على معنى الكتاب، بما يحمله قرآنيّاً من دلالات متنوّعة، نقف عندها لاحقاً، إلى معنى اصطلاحي هو القرآن المدوّن الموجود في المصاحف بين أيدي النّاس.

إنّ التماهي، الذي وقفنا عنده، لدى الأصوليّين في تحديدهم للكتاب والقرآن والمصحف، يشير، في تقديرنا، إلى رغبة لديهم في تجاوز الإشكاليات الكلاميّة، التي أثارت جدلاً كبيراً بين التيارات الاعتقاديّة، دون أن يصلوا، في النّهاية، إلى موقف نهائيّ يرضي المتنازعين، على الرغم من أنّ أثر الجدل الكلامي بقي واضح المعالم لدى الكثيرين من الأشاعرة والمعتزلة على حدّ سواء، مثلما رأينا، ولكنّهم عبّروا، على كلّ حال، عن رغبة واضحة في تحقيق التماهي بين المصطلحات عن وعي كامل؛ إذ كان الكثير منهم من علماء الكلام والتفسير، أيضاً، غير أنّهم، زمن تصدّيهم للكتابة في أصول الفقه، ألغوا الفروق تماماً؛ لأنّ عنايتهم اتّجهت نحو ضرورة التعامل مع نصّ مكتوب، أو ما يسمّيه أركون «مدوّنة نصيّة منتهية» يسعون، من خلالها، إلى استخراج الأحكام الضروريّة للمكلّفين بالاعتماد على نصّ لغويّ هو القرآن، وقد تشكّل في صورة ماديّة باعتباره مصحفاً، منذ عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان.

لقد استقرّ في الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ، في نهاية الأمر، موقف أرثوذكسي ينأى عن القضايا الكلاميّة، ويرفض مواقف المعتزلة والأشاعرة في الوقت ذاته؛ ليرضى بما ذهب إليه الحنابلة والظاهريّة، الذين كرهوا الخوض في مثل هذه المسائل، ولعلّ الشهرستانيّ (ت 548هـ) خير من عبّر عن ذلك، عندما لخّص ما يرضاه من قول السّلف، «فنحن نعتقد أنّ ما بين الدفّتين كلام الله، أنزله على لسان جبريل عليه السّلام، فهو المكتوب في المصاحف، وهو المكتوب في اللّوح المحفوظ، وهو الذي يسمعه المؤمنون في الجنة من البارئ تعالى بغير حجاب، ولا واسطة»[1].

(1) الشهرستانيّ، الملل والنّحل، مكتبة الأنجلو المصريّة، (د.ت)، 1/ 109.

وهكذا، بدت رغبة الشهرستانيّ جليّة في تجاوز شتّى أنواع الخلاف والجدل بين علماء الكلام في مسائل كلام الله، وكتابه، ولوحه، وغيرها؛ لذلك نراه يسعى إلى إغلاق باب النقاش في عصره، معمّقاً رؤية واحدة للموضوع، ومهمّشاً ما سواها، مكتفياً بتكرار تأكيد التماهي المطلق بين نصوص ثلاثة، فكلام الله «هو المكتوب في المصحف»، إنّه، في هذا المستوى، يحيلنا إلى الدّنيا والواقع، والكتابة، هنا، فعل بشري رسخته السنّة الثقافيّة لينتقل إلى مستوى ثانٍ «هو المكتوب في اللّوح المحفوظ». والكتابة تسند، في العادة، بهذا المعنى، إلى الملائكة في عالم الغيب. أمّا المستوى الثالث، فهو عالم الجنّة في الآخرة، «حيث يسمع المؤمنون كلام الله»، وعلى هذا النّحو حاول الشهرستاني إنهاء الخلاف، وقطع الطريق أمام الجدل، فسوّى بين المستويات الثلاثة، حيث ماهى بين «كلام الله» المطلق بما يوجد في اللّوح المحفوظ عنده من ناحية، وبما يتضمّنه المصحف المتداول بين النّاس من ناحية أخرى. وبهذا فقد تغاضى علماء الأصول عمّا يوفّره القرآن من تنوّع في المصطلحات، التي تشير إلى كتاب المسلمين المقدّس، وعاملوا هذا الثراء إمّا بإلغاء مناقشة المسألة تماماً مثلما رأينا، وإمّا باعتبار الكلمات مترادفة؛ بل متماثلة، وكان ذلك نتيجة لسببين على الأقلّ: يعود الأوّل إلى وقوع علم أصول الفقه تحت ضغوط المقدّمات الكلاميّة الاعتقاديّة. أمّا السّبب الثاني، فيرتبط بطبيعة عمل علماء الأصول، حيث كانوا يريدون من الكتاب أن يكون وثيقة لسنّ التشريعات، وضبط الأحكام، فكيف تعامل المفسّرون وعلماء القرآن مع هذه القضيّة؟

ب- (الكتاب) عند علماء التفسير:

إنّ التنوّع في مستوى الدّلالة نجد صداه في كتب التفسير؛ حيث يورد الطبري (ت 310هـ)، في تفسيره، على سبيل المثال، ضروباً من التأويل للآية ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]، فإنّ معناه: «ما ضيّعنا إثبات شيء منه، وعن ابن عبّاس ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]

ما تركنا شيئاً إلّا قد كتبناه في أمّ الكتاب»[1]، وينسج صاحب (**الكشّاف**) على المنوال نفسه في تفسير الآية؛ حيث يقول: «﴿مَا فَرَّطْنَا﴾ [الأنعَام: 31] ما تركنا، وما أغفلنا في ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البَقَرَة: 2]، في اللّوح المحفوظ»[2]، وأمّا صاحب (**تفسير المنار**)، فيجمع ما وجده عند القدامى، ويدقّق في العبارة في تفسيره الآية نفسها قائلاً: «وفسّروا أمّ الكتاب بأنّه أصله وجملته، وقالوا إنّه اللّوح المحفوظ، وهو خلق من عالم الغيب أثبت الله -تعالى- فيه مقادير الخلق ما كان منها، وما يكون، بحسب النّظام المعبّر عنه بالسّنن الإلهيّة»[3]. وعليه، فالجهود التفسيريّة، على اختلاف المذاهب الكلاميّة لأصحابها، تعدّ أمّ الكتاب في القرآن إنّما هو أصل الكتاب الموجود عند الله في اللّوح المحفوظ الذي لا يبلغه إلا الملائكة، يخطون فيه مقادير البشر ومصائرهم.

غير أنّ «الكتاب» قد يحمل، أحياناً، معنى القرآن في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7]. قال أبو جعفر: «يعني قوله جلّ ثناؤه ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عِمرَان: 7] أنّ الله، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء،

---

(1) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت)، المجلّد الخامس، ص186-187.

(2) الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت)، المجلّد الثاني، ص20. وانظر، أيضاً، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، المجلّد الثالث، ص320. وانظر: الطبرسي (من علماء الإمامية في القرن السّادس من الهجرة)، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، (د.ت)، 2/ 14.

(3) رضا، محمّد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005م، المجلّد 7، ص324.

هو الذي أنزل عليك الكتاب يعني بالكتاب القرآن»[1]. فلقد تراوح معنى «الكتاب»، عند علماء التفسير، بين دلالتين؛ أمّا الأولى فاعتباره يتماثل مع القرآن ذاته في بعض الآيات، وأمّا الثانية فتجعله يعني العلم الإلهيّ الشامل اللّانهائيّ والطّريف.

إنّ علماء القرآن، مثل السّيوطي (ت 911هـ)، والزركشي (ت 794هـ)، والغرناطي (741هـ)، وغيرهم لم يقفوا عند هذا التركيب «أمّ الكتاب» فيما سمّوه في مصنّفاتهم «أسماء القرآن»، ولكنّ العالمين الأوّلين يستعيضان عن ذلك بقولهما: «وسمّاه أربعة أسماء في آية واحدة ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿13﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ﴾ [عَبَسَ: 13-14]»[2]، ولكنّ المفسّرين يبرزون الفروق بين هذه الكلمات الواردة في القرآن، فقد تمكّن فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ) من تلخيص كلّ ما قيل قبله في المسألة: أمّا «أمّ الكتاب، فالمراد أصل الكتاب، والعرب تسمّي كلّ ما يجري مجرى الأصل للشيء أمّا له ومنه أمّ الرّأس للدّماغ، وأمّ القرى لمكّة، وكلّ مدينة، فهي أمّ لما حولها من القرى، فكذلك أمّ الكتاب هو الذي يكون أصلاً لجميع الكتب، وفيه قولان؛ القول الأوّل: إنّ أمّ الكتاب هو اللّوح المحفوظ، وجميع حوادث العالم العلوي والعالم السّفلي مثبت فيه. عن النبيّ ﷺ أنّه قال: **كان الله ولا شيء معه، ثمّ خلق اللّوح، وأثبت فيه أحوال جميع الخلق لقيام السّاعة**»، قال المتكلّمون: الحكمة فيه أن يظهر للملائكة كونه -تعالى- عالماً بجميع المعلومات على سبيل التفصيل، وعلى هذا التقدير؛ فعند الله كتابان؛ أحدهما: الكتاب الذي يكتبه الملائكة على الخلق، وذلك الكتاب محلّ المحو والإثبات، والكتاب الثاني هو اللّوح المحفوظ، وهو الكتاب المشتمل على تعيين جميع الأحوال العلويّة والسفليّة، وهو الباقي.... القول الثاني: إنّ أمّ الكتاب هو علم الله تعالى، فإنّه -تعالى- عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات، وإن تغيّرت، إلا أنّ

(1) الطبري، جامع البيان، المجلّد 3، ص170.

(2) السيوطي، الإتقان، 1/ 146. وانظر: الزركشي، البرهان، 1/ 276.

علم الله -تعالى- بها باقٍ منزّه عن التغيير، فالمراد بأمّ الكتاب هو ذاك، والله أعلم»[1]. ولا شكّ في أنّ الجامع بين القولين الأوّل والثاني، اللّذين يوردهما الرّازي، في تفسيره الطّويل للآية، هو أنّ الكتاب بعيد، في كلّ الحالات، عن مدارك البشر؛ لأنّه إمّا أن يكون كتاب الحسنات والسيّئات التي يكتبها الملائكة على النّاس، وإمّا أن يكون كتاب القدر المسطّر منذ الأزل، وإمّا أن يكون هو ذاته علم الله بالبشر، وبالكون، وما كان، وما سيكون.

وممّا يدعّم هذا التمييز لدى المفسّرين بين القرآن المتداول بين النّاس، سواء كان في شكل مصحف أم محفوظاً في الصّدور من ناحية، و«الكتاب»، أو «أمّ الكتاب» المحفوظ عند الله من ناحية أخرى، اتفاقهم في تفسير سورة (عبس)، لا سيّما في الآيات ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ﴿11﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿12﴾ فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ ﴿13﴾ مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ ﴿14﴾ بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ ﴿15﴾ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ﴾ [عَبَسَ: 11-16]؛ حيث يقول الطّبري: ﴿فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ ﴿13﴾ مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ﴾ [عَبَسَ: 13-14] تعني اللّوح المحفوظ، وهو المرفوع المطهّر عند الله، وقوله ﴿بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ﴾ [عَبَسَ: 15]، جمع سافر، واختلف أهل التأويل فيهم ما هم؟ فقال بعضهم: هم الكتبة، وقال آخرون: هم القرّاء...، وقال آخرون: هم الملائكة.. وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال هم الملائكة الذين يسفرون بين الله ورسوله بالوحي»[2].

وعلى الرغم من أنّ لفظة (السفرة) قد احتملت معنيين مختلفين يتعلّقان إمّا بالبشر وإما بالملائكة، فإنّ علماء التفسير يميلون إلى اعتبارهم الملائكة، الذين ينقلون الوحي من اللّوح المحفوظ في السّماء إلى النبيّ في عالم الأرض. ويقبل

---

(1) الرّازي، فخر الدّين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر العربي، (د.ت)، 19/ 68.

(2) الطّبري، جامع البيان، المجلّد 12، ص446. وانظر، أيضاً، ابن كثير الذي يضيف إلى ما قال الطبري: «قال البخاري: سفرة: الملائكة، سفرت: أصلحت بينهم، وجعلت الملائكة، إذا نزلت بوحي من الله تعالى، وتأديته، كالسّفير الذي يصلح بين القوم»، التفسير، دار الجيل، بيروت، 1990م، 4/ 272.

صاحب (**جامع البيان**)، مثلاً، أن يكون السّفرة هم الكتبة، وهم القرّاء أيضاً؛ لأنّ «الملائكة هي التي تقرأ الكتب، وتسفر بين الله وبين رسله[1]». ولذلك، نجده يسند فعل الكتابة والقراءة، في جميع الأحوال، إلى الملائكة، التي يضيف إليها الزّمخشري (ت 538هـ) فعل الانتساخ من المصدر الأصل، فالصّحف مثبتة منتسخة بأيدي الملائكة المطهّرين، أمّا «السّفرة، فكتبة ينتسخون الكتب من اللّوح، وبررة أتقياء، وقيل: هي صحف الأنبياء»[2].

وتقوم الشّواهد السّابقة من كتب التفسير دليلاً على تمييز العلماء بين مستويين من الوحي. أمّا المستوى الأوّل، فهو الوحي المنزّل على الرّسل، الذين يبلّغونه بفعل التلاوة والقراءة، وأمّا المستوى الثاني، فهو أصل الكتاب، ومنبع الوحي، الذي يخرج عن إدراك البشر، ويتجاوز معرفتهم؛ لأنّه سرمديّ عند الله في اللّوح المحفوظ لديه. والطّريف، فيما وقفنا عنده من ضروب تأويل الآيات السّابقة، أنّ علماء التفسير، على اختلاف انتماءاتهم الكلاميّة والمذهبيّة، ينقلون وجوه التمايز هذه دون أن يجدوا حرجاً في اعتبار القرآن أو المصحف المتداول بين أيدي النّاس جزءاً من كلّ، على عكس علماء أصول الفقه، الذين ماثلوا بين المستويين، وطابقوا بينهما تماماً، فعاملوا الجزء معاملة الكلّ.

ثمّ إنّ لفظ «الكتاب» قد يتّخذ في القرآن معنى السّورة الواحدة من قبيل الآية: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 2]، والمراد بـ: «الكتاب» السّورة[3]. فضلاً عن أنّ الكتاب في

---

(1) المصدر نفسه، 12/ 246.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف، المجلّد 4، ص689. وبالمعنى نفسه يفسّر صاحب الكشاف [الزّخرف: 4]: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ﴾... وهو اللّوح. سمّي بـ: (أمّ الكتاب)؛ لأنّه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب منه تنقل وتستنسخ»، الكشاف، 4/ 230.

(3) انظر: الزمخشري، الكشّاف، 2/ 82. وكذا قوله: «﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ =

القرآن قد يحيل على كتب الأمم السّابقة، كالتوراة والإنجيل، وقد يعبّر عن القرآن[1] ذاته في بعض الآيات. فمعنى المصطلح قد تنوّع بحسب تنوّع أسباب النّزول، وما حفّ بالآية من سياق، فضلاً عن تطوّر معاني الكلمات داخل القرآن ذاته.

ويبدو أنّ الوعي بتعدّد المصطلحات المحيلة إلى القرآن، وتنوّعها في النصّ، قد كان واضح المعالم عند علماء التفسير، وقد دفعهم هذا التنوّع إلى البحث في وجوه التمايز بين المصطلحات المتواترة في الآيات والسّور، ولم يكن في وسعهم اعتبارها كلمات مترادفة، فاجتهدوا لا في تفسير مصطلحات من قبيل «القرآن»، و«الكتاب»، و«المصحف» وغيرها، فحسب، بل حاولوا، أيضاً، إيجاد علاقة معيّنة بين هذه المصطلحات بكلمات أخرى تحيل على سياق الوحي السماويّ السابق للتجربة الإسلامية مثل «الزبور»، و«الصحف الأولى»، وغيرها. وهو ما يكشف عن وعي صريح لدى المفسّرين بالمصدر المشترك الذي نبع منه الوحي السماويّ في كلّ الأديان الكتابيّة. يقول الطبري في تفسيره للآية: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]. اختلف أهل التأويل في المعنى بالزبور والذكر في هذا الموضع، فقال بعضهم: عنى بـ: «الزبور» كتب الأنبياء كلّها، التي أنزلها الله عليهم، وعنى بـ: «الذكر» أمّ الكتاب التي عنده في السّماء... وأولى هذه الأقوال عندي [الطبري] بالصواب في ذلك ما قاله سعيد بن جبير (ت 95هـ)، ومجاهد (ت 104هـ).. من أنّ معناه: ولقد كتبنا في الكتب من بعد أمّ الكتاب الذي كتب الله كلّ ما هو كائن فيه قبل خلق السموات والأرض، وذلك أنّ الزبور هو الكتاب، يقال منه: زبرت الكتاب، وذبرته: إذا كتبته، وأنّ كلّ كتاب أنزله الله إلى نبيّ من أنبيائه، فهو

= [يُونس: 1]، إشارة إلى ما تضمّنته السّورة من الآيات، والكتاب السّورة». المرجع نفسه، 2/ 315.

(1) انظر: [النّساء: 105 و113]، [المائدة: 15 و48] وغيرها من السّور.

ذكر...»[1]. وعليه، يكون القرآن، والإنجيل، والتوراة، صوراً من الأصل تذكّر بما هو موجود عند الله في أمّ كتابه، حيث علم الله بما كان وما سيكون.

وهكذا، يمكن أن نخلص إلى أنّ علماء التفسير قد اجتهدوا عند اشتغالهم بتفسير آي القرآن، في التمييز بين الألفاظ المحيلة إلى النصّ المقدّس عند المسلمين، وعند غيرهم من أهل الكتاب، مستفيدين من هذا الثراء الاصطلاحي داخله، فكانت أعمالهم أقرب إلى حريّة التأويل على اختلاف مذاهب المفسّرين الاعتقاديّة، فالقرآن يغترف من ثقافة المنطقة ومن الأديان الكتابيّة التي سبقته، ولا غرابة في ذلك؛ إذ إنّه يَعُدُّ نفسه استمراراً للخطّ التوحيدي الذي مثلته اليهوديّة والمسيحيّة، وإصلاحاً لها في الوقت ذاته. وبذلك ميّز المفسّرون بين ما نزل على الرّسول محمّد بلغة بشريّة تعوّد عليها عرب الجزيرة من ناحية، وما هو لدى الله في ملكوته، وعلمه، وغيبه محفوظ عنده لا يبلغه البشر، ولا يملكون الوسائل الكفيلة للاطّلاع عليه من ناحية أخرى. أمّا في سعي الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور إلى تحديد ما قاله السّلف، فإنّه، كغيره من علماء التفسير، يجمع بين الكلمات ويماهي بينها، ويخلص إلى أنّ «اسم القرآن هو الاسم الذي جعل علماً على الوحي المنزّل على محمد ﷺ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله، وهو أشهر أسمائه، وأكثرها وروداً في آياته، وأشهرها دوراناً على ألسنة السلف»[2]. غير أنّ وجه الطرافة عند الشيخ ابن عاشور يكمن في كونه يجد في تسمية القرآن «كتاباً» معجزة للرّسول بأنّ ما أوحي إليه سيتحوّل إلى مصحف يتداوله الناس فيما بينهم. يقول: «وفي هذه التسمية معجزة للرسول ﷺ، بأنّ ما أوحي إليه سيكتب في المصاحف. قال تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيۡنَ

(1) الطبري، جامع البيان، المجلد9، ص97-98.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 1/ 71.

يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَاۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [الأنعَام: 92]، فالقرآن، وهو في صيغته الشفويّة، قد تنبّأ بما سيكون عليه كلام الله في المستقبل، ولمّا تحقق في الواقع التاريخي ما ارتآه القرآن مسبقاً، كان ذلك، عند الشيخ ابن عاشور، آية من آيات إعجازه، ودليلاً على صدق الرسول، وصدق نبوّته[1]. وعلى العموم، يمكن أن نجزم بأنّ استعمال لفظ «الكتاب» في القرآن لم يكن يحمل المعنى الذي رسّخته السنّة الثقافيّة لاحقاً؛ إذ إنّ القرآن يصف نفسه، منذ الآيات المكيّة الأولى، وقبل تشكّله مصحفاً، بأنّه كتاب، وهذا ما تفطّن إليه علماء التفسير عن صواب، على الرغم من أنّهم لم يصلوا بالملاحظات إلى نتائجها المنطقيّة.

ج- (الكتاب) عند علماء القرآن:

لئن كان علماء الأصول لا يميّزون في مصنّفاتهم بين «القرآن»، و«الكتاب»، و«أمّ الكتاب»، وغيرها من المصطلحات للاعتبارات التي أتينا على ذكرها، فإنّ علماء التفسير قد وقفوا على وجوه الاختلاف بين هذه الكلمات، وبحثوا في وجوه التمايز بينها. ولمّا كان المفسّرون أوّل من اشتغل بالنصّ المقدّس، بات من الضروريّ لديهم البحث عن دلالات هذه الكلمات، لاسيما أنّها تتواتر في القرآن بكثرة، وفي سياقات متعدّدة. ولقد جاء علماء القرآن، إثر ذلك، ليقفوا هم، أيضاً، عند هذه المسألة، فجمعوا الآراء، مستفيدين، بطبيعة الحال، ممّا اطّلعوا عليه في كتب التفسير والكلام والفقه وأصوله وغيرها. ويورد السّيوطي قول الجاحظ: «سمّى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمّى العرب كلامهم على الجُمَلِ والتفصيل. سمّى جملته قرآناً، كما سمّوا ديواناً، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية، كالبيت، وآخرها فاصلة، كقافية»[2]. والواضح أنّ الجاحظ يصل بين القرآن وكلام العرب وأشعارهم،

---

(1) المرجع نفسه، 1/ 73.

(2) السّيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل =

عاقداً علاقة مشابهة بين الشعر ديوان العرب والقرآن، وقد قرّبه صاحب **(الحيوان)**، على الأقلّ في مستوى شكله وبنيته، إلى لغة العرب وكلامهم.

ويورد السّيوطي والزركشي أسماء القرآن، وذهبا إلى أنّها تتجاوز الخمسين اسماً، وهي، عندهما، مستقاة من آي القرآن نفسه[1]. ولا شكّ في أنّ العالمين قد خلطا، فيما ذكراه، بين أسماء القرآن وأوصافه، وهو ما تفطّن إليه ابن جزي الكلبي الغرناطي[2] (ت 741هـ)؛ حيث يقول: «إنّ للقرآن أسماء أربعة: القرآن، والفرقان، والكتاب، والذكر، وسائر ما يسمّى صفات لا أسماء». ويبدو أنّ مصطلح «قرآن» قد أثار جدلاً أكثر من غيره بين علماء القرآن؛ إذ اختلفوا في تحديد معناه، فهو اسم علم يختصّ به كلام الله، الذي نزل على الرّسول محمّد، ولذلك فهو غير مهموز، وبه قرأ ابن كثير (ت 774هـ)، وهو المرويّ عن الشافعيّ، أيضاً، فقد «أخرج البيهقي (ت 458هـ)، والخطيب (ت 392هـ)، وغيرهما، عنه أنّه كان يهمز قرأت، ولا يهمز القرآن، ويقول القران اسم، وليس بمهموز، ولم يؤخذ من قرأت، ولكنّه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل»[3].

أمّا الفريق الثاني، فذهبوا إلى اعتبار القرآن اسماً مشتقّاً، ولكنّهم اختلفوا في الفعل الذي منه اشتق أهو «قرأ» أم «قرن»، بمعنى ضمّ السّور بعضها إلى بعض. أمّا الفرّاء (ت 207هـ)، فاعتبره اسماً مشتقاً من القرائن؛ لأنّ الآيات منه يصدّق بعضها بعضاً، ويشابه بعضها بعضاً، وهو لا يهمز القرآن، ويوافقه الزّجاج (ت 311هـ)... في ترك الهمزة، ولكنّه يردّ ذلك إلى التخفيف، ونقل

= إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1407هـ/ 1987م)، 1/ 143، النّوع السّابع عشر .

(1) المرجع نفسه، 1/ 143-146، والقائمة تضمّ، تحديداً، خمسة وخمسين اسماً. انظر، أيضاً، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 273-276.

(2) الكلبي الغرناطي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي (ت 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، الدار العربية للكتاب، بيروت، (د.ت)، ص5.

(3) السّيوطي، الإتقان، 1/ 146.

حركة الهمزة إلى السّاكنين قبلها. وقال الرّاغب (ت 502هـ): «سُمّي قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب المنزّلة السّابقة»[1]. ولكنّ بعض المفسّرين يعارضون معنى الجمع، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القِيَامَة: 17]: فغاير الله بينهما، وإنّما ذلك دليل على أنّ القرآن ليس من الجمع والضمّ؛ بل لعلّه من (قرأ) بمعنى الإظهار، والإبانة. والقارئ يظهر بقراءته، ويبيّن، ومنه القرء، وهو الدّم لظهوره وخروجه...

وهكذا، توسّعت كتب علوم القرآن في البحث عن معنى كلمة (قرآن)، وهو ما يعود إليه المستشرقون لاحقاً؛ ليردّوا الكلمة إلى أصل سريانيّ مثلما سنرى. ولكن العلماء اتفقوا حول بقيّة المصطلحات المشيرة إلى القرآن كـ: «الذكر»؛ لما فيه من المواعظ، والتحذير، وأخبار الأمم الماضية، وكذلك تسميته بالفرقان؛ لأنّه فرق بين الحقّ والباطل»[2].

ويورد علماء القرآن رواية[3] تذكر قصّة تسميته مصحفاً: «لما جمع أبو

(1) انظر تفصيل ذلك في: السّيوطي، الإتقان، 1/ 146 وما بعدها، والزركشي، البرهان، 1/ 276 وما بعدها، وابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م، مادّة (قرأ). ونجد، في كتب علم الكلام، ما يشير إلى الجدل في معنى «القرآن». يقول إمام الحرمين، على سبيل المثال: «ثمّ القرآن قد يُحمل على القراءة، ويقدّر مصدراً لقرأ، ويشهد لذلك قول القائل، وهو حسّان بن ثابت (ت 54هـ)، يمدح عثمان رضي الله عنه:

ضحّوا بأشمط عنوان السّجود به يقطع اللّيل تسبيحاً وقرآنا

معناه: يقطع الليل تسبيحاً وقراءة، وقد سمّى الربّ -تعالى- الصلاة قرآناً؛ لاشتمالها على القراءة، فقال عزّ اسمه: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسرَاء: 78]. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ/ 1950م، ص125. ولقد تواصل البحث في معنى القرآن بين المستشرقين والعرب المعاصرين مثلما نراه في محلّه.

(2) الزركشي، البرهان، 1/ 279، 280.

(3) تنسب الرّواية إلى المظفّريّ (وهو القاضي شهاب الدّين إبراهيم بن عبد الله بن أبي الدّم الحموي، توفي نحو 632هـ)، كشف الظنون، وله كتاب في التاريخ.

بكر القرآن، قال: سمّوه، فقال بعضهم: سمّوه إنجيلاً، فكرهوه، وقال بعضهم: سمّوه السِّفر، فكرهوه من يهود، فقال ابن مسعود: رأيت للحبشة كتاباً يدعونه المصحف فسمّوه به»(1).

وتبدو قيمة الرّواية في مستويين؛ مدار الأوّل على أنّ تسمية القرآن بـ: «المصحف» لم تكن في علاقة واضحة بالصّحف، التي تمّ جمعها من الصّحابة، حتى تمّ تكوين النص المقدّس وتدوينه وفق ما ترويه كتب التاريخ؛ بل تبدو التّسمية من قبيل اسم العلم، الذي أطلق على القرآن، بعد أن تمّ جمعه. أمّا المستوى الثاني، فيتمثّل في أنّ المصطلح «مصحف» متأخّر عن غيره من المصطلحات، باعتباره ليس نابعاً من القرآن ذاته، كالكتاب، والذكر، والفرقان، وغيرها، وباعتباره يحيل إلى مرحلة وقع فيها تجميع ما امتلكه الصّحابة من صحف وغيرها من الأدوات الحاوية لآيات أو سور قرآنيّة(2).

ولكنّ علماء القرآن يقفون، أيضاً، عند مصطلح «الكتاب»، على الرغم من أنّه لا يثير عندهم ما يثيره مصطلح القرآن من اختلافات وجدل؛ إذ يبدو أنّ «الكتاب» لا يخرج عموماً عن دلالة الجمع. يقول السّيوطي: «فأمّا تسميته كتاباً، فلجمعه أنواع العلوم، والقصص، والأخبار، على أبلغ وجه، والكتاب لغة الجمع»(3). ولا يضيف الزّركشي سوى أنّ الكتابة جمع للحروف بعضها إلى بعض، وأنّ قوله تعالى ﴿فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقِعَة: 78]، إنّما يعني به اللّوح المحفوظ، «والكتابة حركات تقوم بمحلّ قدرة الكاتب، خطوط موضوعة مجتمعة تدلّ على المعنى المقصود، وقد يغلط الكاتب فلا

(1) الزّركشي، البرهان، 1/ 282. وانظر: السّيوطي، الإتقان، 1/ 149.

(2) انظر: هارالد موتسكي (Harrald Motzki):

Encyclopaedia of the Quran, Brill, Leiden Boston, 2003, Volume3, Art Mushaf (المصحف) pp. 463-466.

(3) السّيوطي، الإتقان، 1/ 146. أمّا ابن جزي الكلبي الغرناطي، فيكتفي بالقول: «وأمّا الكتاب، فمصدر، ثمّ أطلق على المكتوب». التسهيل لعلوم التنزيل، ص5.

تدلّ على شيء»[1]. ويقوم الشّاهد دليلاً على أنّ صاحب البرهان يجمع في فهمه لمعنى الكتابة بين دلالة أولى هي المتواترة في كتب التفسير؛ أي: كتابة الملائكة للوحي في اللّوح المحفوظ، والدّلالة الثانية هي تلك التي رسختها السنّة الثقافية لاحقاً، وصولاً إلى زمن كتابة مصنّفات علوم القرآن، ونقصد، بذلك، الكتابة التي ينجزها الإنسان.

وهكذا، يمكن أن يجزم الدّارس، باطمئنان، بأنّ علماء القرآن قد امتلكوا الوعي بتنوّع أسماء القرآن، كيف لا، وقد خصّصوا فقرات في مصنّفاتهم تحمل هذا العنوان؟ ولكن ذلك قد امتدّ على صفحات كثيرة، فكشف عن خلط واضح بين الأسماء والأوصاف، ولا سيّما عند الزركشي، والسّيوطي، ولا شكّ في أنّ رغبة الجمع لديهم، فضلاً عن انتماء مباحثهم إلى علوم القرآن، وتحديد المصطلح وخواصّه جزءاً جوهرياً في أيّ علم من العلوم، هي التي دفعتهم إلى جمع كلّ شاردة وواردة تتعلّق بالقرآن، وتبدو استفادتهم من جهود المفسّرين السّابقين واضحة تماماً. بيد أنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى من الدراسة، أنّهم أدركوا قيام فروق جليّة بين أسماء القرآن، وإن كانوا يعدّونها، على العموم، دوالّ عديدة لمدلول واحد[2]،

---

(1) الزركشي، البرهان، 1/ 277.

(2) خصّص المستشرق ولش (A. T. Welch) في فصل «القرآن»، في دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، قسماً مهمّاً وسمه بـ: «أصل الكلمة ومترادفاتها»، وفي عرضه للمترادفات وقف عند «قرآن»، و«سور»، و«آيات»، و«كتاب»، و«ذكر»، وغيرها، مبرزاً وجوه التمايز بينها، وهو ما نعود إليه في محلّه:

E I2, T5;. AL-KUR'AN, p. 401-435.

وانظر، أيضاً، فصل «أسماء القرآن» (Names of the Quran) دائرة المعارف القرآنيّة (Encyclopaedia of the Quran V3, Brill, 2003)؛ حيث لاحظ الباحث الباكستاني مستنصر مير (Mustansir Mir) تعدّد أسماء القرآن، دون أن يعدّها مترادفة تماماً، وإن كنّا نتفق معه اتفاقاً تامّاً فيما تكتسيه دراسة أسماء القرآن من أهميّة بالنسبة إلى دارس كتاب المسلمين المقدّس، فإنّنا نرى أنّ ما قدّمه من تبرير لتعدّد الأسماء غير كافٍ لفهم هذه الظّاهرة؛ حيث يقول: «إنّ ممارسة العرب القدامى، التي تضفي أسماء =

وقد تفطّن العزّ بن عبد السّلام[1] (ت 660هـ) إلى ذلك، فقال: «أسماء القرآن أربعة؛ أحدها: الذكر..، والثاني: الفرقان..، والثالث: الكتاب..، والرّابع: القرآن... وهي الأسماء التي اهتمّ بها العلماء المتأخّرون، وسيتواصل اعتبارها مترادفة، أو تكاد تكون كذلك.

ويبدو التمييز بين هذه المصطلحات أشدّ وضوحاً عند المتصوّفة، وسنكتفي بالوقوف عند شيخهم محيي الدّين بن عربي؛ إذ وقف، في (**فتوحاته المكيّة**) وغيره من مصنّفاته، عند الفوارق التي تميّز كلّ اسم من أسماء القرآن من غيرها. ونقف، أيضاً، عند علم من أعلام الفكر الفلسفي هو الطبيب ابن سينا (ت 427هـ). فما الذي يميّز نظر كلّ منهما إلى مفهوم الكتاب؟

د- (الكتاب) في الفكرين الصّوفي والفلسفي من خلال ابن عربي وابن سينا:

يستعمل ابن عربي الجذر (ك، ت، ب) بصيغة الفعل للدّلالة على معنى أوجب، وهو ما يتفق مع ما ضبطته المعاجم العربيّة، حيث يرد في (**اللّسان**) في المادّة نفسها: «الكتاب الفرض والحكم والقدر، وقال عزّ وجلّ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: 183]، معناه فرض[2]... وكذلك يقف ابن عربي عند الآية ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟﴾ [آل عِمرَان: 181]؛ «أي: سنوجبه، وكتب معناه: فرض»[3].

= عديدة على مسمّى واحد، يمكن أن تفسّر جزئيّاً سبب تسمية القرآن نفسه بأسماء عديدة». المرجع نفسه، ص584.

(1) السّلمي الدّمشقي الشافعي، عزّ الدّين عبد العزيز بن عبد السّلام، مجاز القرآن، تحقيق د. مصطفى محمّد حسين الذهبيّ، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، 1419هـ/ 1999م، ص515 وما بعدها.

(2) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ك،ت،ب).

(3) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت - لبنان، (1414هـ/ 1994م)، 2/ 461.

ولكنّ الكتب، عند صاحب (**الفتوحات**)، تتعدّد على أساس أنّه يَعدّ الكتاب يمثل مرتبة الجمع والضمّ، فكلّ ما جمع وضمّ فهو كتاب. وواضح أنّ معاني الكتاب تتّسع أكثر عند ابن عربي، فكلّ مرقوم كتاب، وكلّ علم إلهي ينفّذه الله في خلقه فهو كتاب، يضاف إلى ذلك الكتب المنزّلة، ولئن وقفت الباحثة سعاد الحكيم بدقّة عند مختلف هذه الكتب، وحدّدت أنواعها وأبعادها، فإنّ ما يستوقفنا هو أنّ عالمنا يَعدّ الكتاب الإلهي هو ذاته علمه، وله تنفيذ الحكم في خلقه، فما حكم عليك به، فأنت له[1].

ولمّا كان الكتاب هو العلم الإلهي بالوجود والموجودات، صار العالم هو الكتاب الكبير في مقابل القرآن، الذي هو الكتاب الصّغير؛ أي: أنّه جزء من العالم الكلّي يفصّله ويبيّنه، ولذلك نحا ابن عربي في فهم «الفاتحة» نحو فهم مخصوص؛ «فهي فاتحة الكتاب؛ لأنّ الكتاب عبارة من باب الإشارة عن المبدع الأوّل، فالكتاب يتضمّن الفاتحة وغيرها؛ لأنّها منه، وإنّما صحّ لها اسم الفاتحة من حيث إنّها أوّل ما افتتح بها الوجود»[2]. ولكنّ هذا الكتاب، أو القرآن، له عند الله أصل هو «أُمُّ الْكِتَابِ» في قوله تعالى ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]، والأمّ، أيضاً، عبارة عن وجود المثل محلّ الأسرار، فهو الرقّ المنشور الذي أودع فيه الكتاب المسطور المودعة فيه تلك الأسرار الإلهيّة[3]. ومثلما كان الكتاب الإلهيّ هو ذاته العلم عند

---

(1) سعاد الحكيم. المعجم الصوفيّ، الحكمة في حدود الكلمات، دندرة للطّباعة والنّشر، ط1 (1401هـ/ 1981م)، ص950.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 1/ 308، وفي حال تأويل «الكتاب» في بعض الآيات بأنّه القرآن، تكون الفاتحة هي «أمّ القرآن» أو «أمّ الكتاب» وهي تسمية متواترة كثيراً في تفاسير القرآن، يورد فخر الدّين الرّازي على سبيل المثال خمسة أسباب لتسمية الفاتحة «أمّ القرآن» أو «أمّ الكتاب»، انظر تفسيره، 1/ 173-175، وانظر كذلك كتاب، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، مطبعة إلياس الحلبي بمصر، ط2، 1955م، 1/ 2.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 1/ 308.

صاحب **(الفتوحات)**، فإنّه يردّ فعل الكتابة بالقلم إلى الله وملائكته، «ثمّ غمس قلم الإرادة في مداد العلم، وخطّ بيمين القدرة في اللّوح المحفوظ المصون، كلّ ما كان وما هو كائن، وما سيكون، وما لا يكون»[1]، فالذات الإلهيّة، بهذا المعنى، هي مصدر كلّ العلم بالموجودات، وهي أمّ الكتاب، علم لا أوّل له ولا آخر، وعلم الله هو كتابه المبين.

وعلى هذا النّحو، إذاً، بدا الوعي عميقاً لدى محيي الدّين بن عربي بمستويات الوحي في النصّ القرآني، فكما يكون الكتاب في بعض الآيات دليلاً على اللّوح المصون عند الله، يدلّ، في أخرى، على القرآن المتداول بين الناس، المحفوظ في صدورهم، أو بين أوراق مصاحفهم. فالفكر الصّوفي، الذي وقفنا عند نماذج من مقالاته في الكتاب والقرآن مع ابن عربيّ، إنّما يقيم حدوداً بين هذه الألفاظ، ويسعى إلى ضبط الفوارق التي تميّز بعضها عن بعضها الآخر، فالعلم الإلهيّ، الذي لا يرقى إليه إنسان، هو «أمّ الكتاب»، تلك الحقائق الكونيّة المفصّلة في اللّوح المحفوظ. أمّا «الكتاب»، فهو الذي يبيّن هذه الحقائق من خلال ما جاء في القرآن مفصّلاً ومجموعاً، فيختار ابن عربي من معاني القرآن ما ذهب إليه بعض العلماء من أنّه من القرآن؛ أي الجمع، ولذلك نجده يميّزه عن الفرقان الذي هو التفرقة بين الحق والباطل. ولا شكّ في أنّ ما صاغه المفكّر الصوفي إنّما يصدر عن التفرقة الدّقيقة في نظريّته بين «النبوّة» و«الرّسالة»؛ حيث يعدّ صاحب الفتوحات أنّ النبوّة هي الأفق المعرفيّ الأزليّ الثابت الخالد الذي يتلقى منه الأنبياء والصوفيّة أيضاً[2]؛ لأنّه أفق مفتوح لا حدود له، وقد أقام ابن عربي

---

(1) المرجع نفسه، 1/ 115-116.

(2) ومن طريف ما يطالعك، في هذا الإطار، قول ابن عربيّ في خطبة كتابه (الفتوحات المكيّة): «ثمّ أشار [الرّسول] إليّ أن قم يا محمّد عليه، فأثن على من أرسلني وعليّ، فإنّ فيك شعرة منّي، لا صبر لها عنّي... ووهبت في ذلك الوقت مواهب الحكم، حتى كأنّي أوتيت جوامع الكلم». الفتوحات، 1/ 114.

نظريّته على أساس أنّ الرّسالة قد اختتمها محمّد آخر الرّسل على الإطلاق. أمّا النبوّة، فلم تنته بعد، وإن اتخذت شكلاً جديداً هو شكل «الولاية». علماً بأنّ «الوليّ» من أسماء الله الحسنى، وهذا التأويل الذي سوّغ التفرقة السّابقة قد مكّن صاحب (**الفتوحات**) من تأسيس مشروع الفهم الصّوفي للنّصوص الدينيّة، وتأويلها، وذلك أنّها تأويلات تكتشف الحقيقة الأزليّة الثابتة الخالدة من نصوص الشّريعة التاريخيّة الزمانيّة المتغيّرة[1]. وهكذا بدا مصطلح «الكتاب»، أو«أمّ الكتاب» لدى ابن عربي، حاملاً مستويات دلاليّة عديدة، فهو العرش، وهو ذات الحق، وهو العلم الإلهيّ، ولكنّه، أيضاً، القرآن والفاتحة، وعليه فإنّ صاحب (**الفتوحات**) يبني نظريّته على ثنائيّة «النبوّة»، و«الرّسالة» ليفصل بين ما لا حدود له، ولا نهاية، وهو النبوّة، وما انتهى مع رسول المسلمين محمّد، وهو الرّسالة. والطريف أنّ نظريّة ابن عربي لم تؤثّر في شيوخ التصوّف من بعده فحسب؛ بل إنّنا نجد صداها عند بعض الدّارسين المعاصرين، الذين استثمروا مفاهيمه، وحاولوا الذهاب بها إلى أبعد حدّ.

لقد استطاع ابن سينا أن يصوغ ثنائية اللاتناهي بالفعل، واللاتناهي بالقوّة، صياغة فلسفيّة، وجعل ذلك مرقاة لفهم الإعجاز القرآني، وكيفيّة اعتباره آية التحدّي بإطلاق: فلما كان القرآن، بما هو كلام الله، أو أثر صفاته جميعاً من علم، وقدرة، وغيرهما، فإنّه صار يعبّر عن اللاتناهي بالفعل. أمّا بالنسبة إلى الإدراك الإنساني، فإنّ القرآن يحيل إلى اللاتناهي بالقوّة من خلال تعدّد فهمه، وتفسيره، وتأويله، فهو لا ينفتح على «معنى المعنى» الذي يحدّده الجرجاني. وإنّما ينفتح، أيضاً، على معنى ثالث ورابع؛ بل على معانٍ لا نهاية لها. يقول ابن سينا: «ولأنّ في قوّة النفس أن تعلم وتعقل أنّها عقلت، وتعلم أنّها عقلت، وأن تركّب إضافات في إضافات، وتجعل الشيء الواحد أحوالاً مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة،

---

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربي، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط1، 1983م، ص234 وما بعدها.

فيجب أن لا يكون لهذه الصّور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل (عند الإنسان) لأنّها لا تكون بالفعل إلا عند الله وحده، وهي علّة إعجاز القرآن؛ لأنّ الله ضمّنه آثار صفاته جميعاً، وأعطى الإنسان هذا اللاتناهي بالقوّة لتكون علاقة الدّلالة علاقة آية: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرَّحمٰن: 4]»[1].

وبذلك، القرآن يمثّل كلام الله اللانهائي، وعلمه، وقدرته، وغيرها. أمّا المتجسّد بين أيدي النّاس، فهو الموجود بالقوة مقابل الموجود بالفعل عند الله وحده، «فيكون [القرآن] آية الآيات بالنسبة إلى العقل الإنساني، الذي يجد في إدراك ذاته لذاته نموذجاً منها بالقوّة لا بالفعل»[2]. وبهذا المعنى، نحن أمام وجود لا نهائيّ لكلام الله عنده في ملكوته، وهو وجود «بالفعل» حسب تعبير ابن سينا، وأمام وجود لا متناهٍ لكلام الله عند الإنسان في مستوى فهمه وتأويله، وهو الوجود «بالقوّة»، غير أنّه، في مستواه المادّي النصّي، منتهٍ من خلال تجسّده في مصحف مكتوب متداول بين الناس، على أنّ هذا لا يلغي انفتاحه عند الشيخ الرئيس على كمّ من المعاني غير محدود.

ومن الضروريّ، في تقديرنا، أن يكون القارئ على وعي بأنّ هذا التصوّر قد قام عند ابن سينا على أساس استحالة المطابقة بين الدال والمدلول. يقول المرزوقي: «فالدليل لا يمكن أن يطابق المدلول إلا إذا زال الفرق بينهما بإطلاق. ولمّا كان هذا مستحيلاً، فالبرهان وهمٌ لا ينبغي أن يسمو على قدرة الشرطيّ أو التحكّمي لوضع الأنساق الذريعيّة في المعرفة العلميّة»[3]. ومن هنا، يكون القرآن، شأنه شأن الأعمال الفنيّة الراقية،

---

(1) ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الأميريّة، القاهرة، 1960م، 5 أجزاء، 1/ 210.

(2) المرزوقي، أبو يعرب، في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط1، آذار/ مارس 2003م، ص29.

(3) المرجع نفسه، ص31.

متضمّناً ما يثبت هذا اللّاتناهي، وليس ما ينفيه، «والقرآن ليس معجزاً إلا بكون تضمّنه لهذا اللاتناهي لا يستنفد ولا يضاهى»[1]، فهو نصّ منفتح على التأويل، لا بحسب أوضاع المؤولين، وثقافاتهم، وأوضاعهم التاريخية فحسب، بل هو كذلك بسبب طبيعته ذاتها، «فليس الأثر الخالد ما فرض معنى واحداً على القرّاء الكثر، وإنّما هو الذي يوحي بمعانٍ مختلفة للقارئ الواحد...»[2]. ولكنّ النصوص الخالدة، والأعمال الفنية الراقية، مهما بلغ شأوها، لا يمكن أن ترقى، عند الفلاسفة المسلمين، إلى مصاف القرآن؛ إذ إنّها تفتقر إلى «شرط الآية المطلقة: تحقيق شهود المطلق المذكّر باللامتناهي بالفعل، من خلال اللامتناهي بالقوّة، الذي يوقظه فينا القرآن الكريم، وذلك هو معنى الاعتبار»[3].

فالقرآن المتجسّد في مصحف مادّي متناهٍ، نعرف بدايته ونهايته، يدفع الإنسان إلى إدراك خصائص كلام الله غير المتناهي بالفعل عبر جسر الفهم والتأويل، فيكتسب القرآن لدى الإنسان، بهذا المعنى، صفة اللاتناهي بالقوّة.

وإذا كان الشيخ الرئيس قد تأثر، دون شك، بفلسفة أرسطو، ولا سيما فيما تعلّق بالميتافيزيقا، مثلما هو معلوم، فإنّ ما يهمّنا، في هذا المقام، انشغال بعض الفلاسفة المسلمين بهذه القضايا الكلاميّة الاعتقادية، معتمدين خطاباً مجرّداً دقيقاً. وهو ما يقوم دليلاً على أهميّة الوقوف عند قضية المفاهيم، ودلالاتها السّياقيّة في الفكر الإسلاميّ خاصّةً، وأنّنا لا نجد صدى

(1) المرجع نفسه، ص33.

(2) "Une œuvre est éternelle, non parce qu'elle impose un sens unique à des hommes différents, mais parce qu'elle suggère des sens différents à un homme unique, qui parle toujours la même langue symbolique à travers des temps multiples. L'œuvre propose, l'homme dispose", R. Barthes, critique et vérité, coll, Tel quel, Paris, seuil, 1966, pp. 51-52.

(3) المرزوقي، أبو يعرب، في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ص33.

لهذا الاهتمام في المجهود التفسيري فحسب، بل نسجّل حضوره، أيضاً، في الفكرين الصوفي والفلسفيّ على حد سواء.

هـ- (الكتاب) في الفكر المعاصر من خلال بعض النّماذج:

يُطالعنا، في الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر، العديد من المحاولات التي سعى أصحابها، من خلالها، إلى الوقوف عند هذه المصطلحات المتواترة في القرآن، والتي تشير إليه، ولعلّ من أشهر هذه الدّراسات كتاب المهندس السّوري محمد شحرور، الذي وسمه بـ: **(الكتاب والقرآن)**[1]؛ حيث بحث الدّارس في وجوه التمايز بين هذه الأسماء، ومظاهر اختلافها؛ لينتهي إلى ما يسمّيه قراءة جديدة عصريّة للإسلام، ضابطاً، من خلال القرآن، ما تعلّق بالرّسالة، والأحكام، وما تعلّق، في النصّ المقدّس، بالنبوّة، وهو، دون شكّ، قد استفاد من الفكر الصوفيّ عند ابن عربي تخصيصاً.

ينطلق شحرور، بتقديم قراءته الخاصّة لعدد من الآيات القرآنيّة، التي تحتوي المصطلحات المشيرة إلى القرآن كـ: «الذكر»، و«الفرقان»، و«الكتاب» وغيرها، ويحاول الباحث الإلحاح على أنّ الفوارق بينها حاسمة واضحة لا تقبل الطّعن، وتنهض منهجيّة صاحب الكتاب على استقراء الآيات، ورصد معاني ألفاظها، وتقليب دلالاتها، سعياً، بعد ذلك، إلى ربط هذه المعاني المختلفة باللّفظة نفسها في إطار معنى جامع يؤلّف بينها، فالكاتب يلتزم مبدئيّاً بمدوّنة واحدة يعمد إليها هي القرآن، وبمنهج استقرائي يرصد بوساطته حضور الكلمات للتوحيد بين دلالاتها المتقاربة. أمّا غايته، كما يعلن هو بنفسه، فهي قراءة عصريّة علميّة للقرآن.

ويمكن أن نقدّم نماذج ممّا يقترحه المؤلّف من ضروب الفهم والتأويل، فالكتاب، في تقديره، هو «الاسم العامّ الذي يشير إلى كلّ ما هو مجموع

(1) شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطّباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1992م.

بين دفتي المصحف، بدءاً من الفاتحة إلى آخر سورة النّاس»[1]. ولكنّه يَعدّ المصحف المجموع بين دفتين يضمّ كتباً عديدة، فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصّلاة، وكتاب الصّوم... ثمّ يضيف، قائلاً: «فمجموعة المواضيع، التي أوحيت إلى محمّد ﷺ، هي مجموعة الكتب التي سمّيت (الكتاب)، ويؤيّد ذلك أنّ سورة الفاتحة تسمّى فاتحة الكتاب»[2]. ويعتمد الكاتب على الآية السّابعة من سورة آل عمران، والآية السّابعة والثلاثين من سورة يونس[3]؛ ليميّز بين «الكتاب» و«القرآن»، وليفصل بين النبوّة والرّسالة، فالنبوّة هي مجموعة من المعلومات التي أوحيت إلى النبيّ، وبها سمّي نبيّاً، والرّسالة هي مجموعة التشريعات التي جاءت إلى النبيّ، بالإضافة إلى المعلومات، فصار بها رسولاً. «فالنبوّة علوم، والرّسالة أحكام»[4]، وعلى هذا النحو يشرّع شحرور تقسيم الآيات في القرآن إلى أنواع ثلاثة:

1- آيات محكمات هي التي تمثّل رسالة النبيّ، وهي التي أطلق عليها الكتاب مصطلح (أمّ الكتاب)، وهي قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ما عدا العبادات، والأخلاق، والحدود.

2- آيات متشابهات، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح (القرآن)، و(السّبع المثاني)... وهي آيات العقيدة، وتخضع للمعرفة النسبيّة.

---

(1) المرجع نفسه، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص54. والحقيقة أنّ الفاتحة أطلق عليها المفسّرون، أيضاً، اسم «أمّ القرآن»، أو «أمّ الكتاب»، وهو ما يتغاضى عنه شحرور، بطبيعة الحال؛ لأنّه لا ينسجم مع ما يقترحه من فرضيّات، وما يقدّمه من ضروب من التأويل والتصنيف.

(3) الآيتان هما: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ...﴾ [آل عِمرَان: 7-8].
﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يُونس: 37].

(4) شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ص37.

3- آيات لا محكمات ولا متشابهات، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح ﴿وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [يُونس: 37].

ويعدّ هذا التقسيم، الذي يقترحه الكاتب، بالاستناد إلى ضروب من التأويل متنوّعة، تمهيداً ليفصل بين «الكتاب»، و«القرآن» على أساس أنّ القرآن لا يشير إلا إلى الآيات المتشابهات، وهو، بذلك، يدلّ على النبوّة، ولا يحيل إلى الرّسالة. و«التشابه»، عند شحرور، معناه قابليّة الآيات للتأويل والفهم حسب الأرضيّة المعرفيّة لكلّ عصر من العصور، ولكلّ مجتمع من المجتمعات. وبهذا الفصل، داخل النصّ الواحد، بين الزمانيّ التاريخيّ (الرّسالة/ الأحكام)، وبين المطلق (القرآن/ النبوّة)، يرى شحرور أنّ أسباب النزول ترتبط بالأحكام، ولا ترتبط بالقرآن[1]؛ ولذلك يستنتج صاحب القراءة المعاصرة أنّ القرآن إنّما جاء هدياً للنّاس عامّةً دون استثناء، على حين جاء «الكتاب» هدياً للمتقين خاصّة؛ أي: المسلمين دون سواهم، وعلى هذا الأساس، أيضاً، يقدّم الكاتب فهمه الخاصّ لمعنى «الرّاسخين في العلم» الواردة في الآية السّابعة من سورة آل عمران[2].

لقد سعى الكاتب، جاهداً، إلى جذب المعاني المتنوّعة للجذر (كـ، ت، ب)، في اشتقاقاته الصرفيّة المتنوّعة، نحو معنى واحد ينسجم مع ما رأيناه من تقسيماته، وهو معنى الجمع، فالكتاب، عنده، «تأليف أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد»[3]، في حين أنّ الجذر (ك، ت، ب) قد يأتي في صيغة اسم المفعول «مكتوب»، وفي صيغة الفعل المبني للمجهول «كتب»، وغيرهما من الصّيغ، فتختلف معانيه، وتتنوّع حسب السّياق المقترن به من

---

(1) المرجع نفسه، ص92.

(2) المرجع نفسه، ص192-193. وانظر: القراءة النقديّة التي يقدّمها نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الدّينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1995م، ص115-122.

(3) شحرور، محمد، القرآن والكتاب، ص513.

ناحية أولى، وحسب ثنائيّة الحقيقة والمجاز من ناحية ثانية، وحسب تطوّر اللّفظة باعتبار أنّ اللّغة كائن اجتماعي من ناحية ثالثة، ولكنّ المؤلّف يبذل قصارى جهده ليرجع كلّ تلك الدّلالات إلى معنى واحد جامع هو المعنى الذي يفترضه مسبقاً، والحال أنّ فعل «كتب» في القرآن، ومنه الاسم «كتاب» و«أمّ الكتاب» وغيرها، تفترض دلالات عديدة مختلفة ومتنوّعة. ولمّا تجاهل المؤلّف الجهود التفسيريّة السّابقة برمّتها، زاعماً قراءة النصّ المقدّس قراءة عصريّة جديدة، فإنّه لم يقدم سوى نظرة إيديولوجيّة يغلب عليها الإسقاط والمبالغة[1].

ولئن كان الدّارس لا يشكّ في نوايا شحرور، وفي صدق طويّته، فإنّه، مع ذلك، يقف على حدود محاولته وسقوطها في القراءة الانتقائية التأويليّة، التي تتسرّع في الوصول إلى النتائج قبل البرهنة على صوابها؛ بل قل: هي قراءة تملك الأجوبة مسبقاً، ثمّ تسعى إلى إثباتها والاستدلال على صحّتها بشتّى الوسائل[2]؛ فالكتاب، إذاً، محاولة لحلّ التعارض بين الوجود الأزلي السابق للنصّ القرآني في اللّوح المحفوظ عند الله، وبين الحقائق التاريخيّة المعروفة عن نزول القرآن منجّماً، وما ترتب على ذلك من تغيير في الأحكام معروف باسم النّسخ. والحقيقة أنّ الغاية العميقة، التي تقترحها قراءة شحرور للقرآن، وتقسيمه النصّ الواحد إلى نصوص، إنّما تكمن في تقديم بعدين

(1) يتفق المفسّرون القدامى والمحدثون، في حدود اطّلاعنا، في أنّ «أمّ الكتاب» هو أصله ومصدره، فهو الكلّ الذي منه تستنسخ الكتب المنزّلة...»، انظر الرازي، تفسيره، 19/ 68، الطّبري، جامع البيان، المجلّد 5، ص186-187، الزمخشري، الكشّاف، 1/ 332، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، المجلّد7، ص324، في حين يقلب شحرور الصّورة، ويرى أنّ «أمّ الكتاب»، بتأويل خاصّ للآيات، ليس سوى جزء دالّ على الرّسالة، وهي آيات الأحكام التي لا يتجاوز عددها عند جمهور الفقهاء 500 آية. فيصبح الكلّ جزءاً والجزء كلّاً.

(2) انظر، على سبيل المثال، تأويله العجيب لكلمتي «ألف» و«شهر» في الآية ﴿لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ﴾ [القَدر: 3]، في محمّد شحرور، القرآن والكتاب، ص153.

يضمّهما القرآن؛ البعد الأوّل ثابت راسخ أبديّ هو المضمون الحقّ للقرآن، والبعد الثاني نسبيّ متغيّر، وهو طريقة فهم الإنسان لهذه الحقائق الموجودة في الآيات المتشابهات. وهي، في النهاية، قراءة مسكونة بهاجس تفسير الحقائق العلميّة الجديدة المتطوّرة من خلال القرآن الثابت نصّاً لغويّاً، والمتحوّل فهماً وتأويلاً. ودراسة شحرور تصلح، في تقديرنا، تمهيداً نظريّاً تأسيسيّاً لتلك الدّراسات التي شاعت في العصر الحديث، وتسعى إلى الاستدلال على الحقائق العلميّة الحديثة والمتطوّرة بالبحث عن جذور لها في القرآن[1].

هكذا، تنكشف الرّؤية الإيمانيّة التقليديّة لدى المؤلّف غارقة في الإيديولوجيا. وما العلم الموضوعي، الذي تتظاهر به الدّراسة، إلّا قناع سرعان ما يهوي دون أن يقدّم إجابات حقيقيّة عن تنوّع المصطلحات القرآنيّة داخل النصّ، ولا عن ثنائيّة الثابت والمتحوّل داخله، فكانت الدّراسة قائمة على ضرب من الوثوقيّة المفرطة، فصاحبها لا يتجاهل، في تفسير آي القرآن، جهود أجيال من المفسّرين فحسب؛ بل دفعته إلى القفز على أسباب النّزول، وهدر سياق الآيات تماماً. وهي، على العموم، محاولة لم تتمكّن من تخطّي المواقف الإيمانيّة الكلاسيكيّة، واكتفت بالترميق، حيث جاءت في رؤية تدّعي الجدّة، وهي غارقة في التقليد، فلم يتعرّض الوحي للمساءلة،

(1) الأمثلة على ذلك عديدة، انظر، عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسيّة، ط2، 1991م، الفصل الثاني، تفسير القرآن، حيث يعدّ كتاب طنطاوي جوهريّ (ت 1940م) «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، 26 ج، ط2، القاهرة (1350هـ)، هو الحلقة الأولى في سلسلة طويلة ما تزال متواصلة حتى اليوم من التفاسير التي تروم إثبات أنّ العلوم العصريّة كلّها موجودة في القرآن، وهو ما يطلق عليه اليوم: الإعجاز العلمي للقرآن... ويرى المؤلّف أنّ مثل هذه التفاسير «تدعّم الجهل والوهم والتخلّف»، راجع، ص63-76. وانظر أيضاً، محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1996م، الفصل 3، وخاصّة ص74.

ولم يصبح إشكاليّاً، «وإنّما تمّ تثبيته مرّة أخرى بالنّسبة إلى المسلمين الذين قد يتعرّض إيمانهم للاهتزاز أو الزّعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث»[1].

وليس بعيداً عن دراسة محمد شحرور، التي وقفنا عندها، كتاب سامر إسلامبولي (**ظاهرة النصّ القرآني تاريخ ومعاصرة**)[2]، الذي، على الرغم ممّا يظهره عنوانه من آفاق واسعة في تحليل النصّ الدينيّ باعتباره خطاباً وظاهرة، لا يتجاوز محاولة إعادة الإشكاليات الإسلاميّة القديمة في لغةٍ يراها صاحبها أكثر معاصرة ودقّة. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذا الكتاب لا علاقة له بكتاب مالك بن نبيّ (ت 1973م) (**الظاهرة القرآنيّة**)، الذي ظهر منذ النّصف الأوّل من القرن العشرين، حيث حاول المؤلّف دراسة النصّ القرآني بالاعتماد على المنهج النفسيّ، ويدرجه بعض الباحثين في إطار ما يسمّى، حديثاً، الإعجاز العلمي[3].

يفتتح الكاتب فصله الموسوم بـ: (القرآن واللّوح المحفوظ والعلاقة بينهما)[4]، بإلقاء اللّوم على أصحاب التفاسير القديمة؛ إذ قدّموا، في نظره، مفهوم «اللّوح المحفوظ» في صورة ضبابيّة، ما أدّى، في تقديره، إلى تفسيره بشكل غيبيّ، وهذا الطّرح التراثيّ ينعته الكاتب بأنّه «هزليّ»[5]. وهو الذي قاد المستشرقين إلى التشكيك في صدور القرآن عن الله؛ ولذلك يقترح إعادة دراسة هذا المفهوم من جديد من خلال «القرآن نفسه، واللّغة بأبعادها، مع

(1) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص15.

(2) إسلامبولي، سامر، ظاهرة النصّ القرآني تاريخ ومعاصرة، الأوائل، سورية - دمشق، 2002م.

(3) انظر، مثلاً: باطاهر، بن عيسى، قضيّة الإعجاز عند مالك بن بنيّ، عالم الفكر، العدد 2، المجلّد 3، تشرين الأول/أكتوبر 2002م.

(4) إسلامبولي، سامر، ظاهرة النصّ القرآني، ص89.

(5) المرجع نفسه، ص90.

مراعاة عامل التاريخ، وكلّ ذلك بمنهج علميّ منطقيّ إمامه الواقع (آفاق وأنفس) [كذا]»[1].

لقد لاحظ إسلامبولي أنّ الجدل الكلاميّ بين المعتزلة والأشاعرة كان محوره «كلام الله» وصفاته، فأدرك أنّ مفهوم اللّوح المحفوظ شديد الارتباط بالقضيّة الخلافيّة الكبرى بين هذين المذهبين، فاستعرض الآيات التالية؛ ليبني عليها تحليله ثم نتائجه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿21﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البُرُوج: 21-22].﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿3﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزّخرُف: 3-4]، ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿77﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقِعَة: 77-78].

وعدّ المؤلّف علماء السّلف، دون أن يحدّد هويّتهم بدقّة، أحاطوا هذه الأوصاف الثلاثة في «لوح محفوظ»، و«في أمّ الكتاب»، و«في كتاب مكنون»، بمفاهيم غيبيّة، وأعطوا الموصوف (الكتاب أو القرآن) صفات لا تكون «إلّا للخالق المدير نفسه نحو صفة الأزليّة والإحصاء لكلّ ما كان ويكون وسيكون. ومن المعلوم أنّ الكاتب يعيد، هنا، موقفاً اعتقاديّاً قديماً لدى المعتزلة، فلمّا كان القرآن موجوداً في اللّوح المحفوظ، ظهرت إشكاليّة أزليّة القرآن (كلام الله) قبل أن ينزل على محمّد، وجرى الصّراع الثقافيّ بين التيّارات الإسلاميّة، والطريف في الأمر أنّ الكاتب ينخرط في هذا الصّراع دون وعيٍ منه؛ إذ حدّد موقعه، منذ البداية، حيث يعتمد على معنى «الجعليّة» لتفسير الآية الثالثة من سورة الزخرف ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، فيؤكّد أنّ «الجعل» تغيير في الصّيرورة، وليس عمليّة خلق جديد، ويستحضر آيات أخرى تؤكّد هذا المعنى؛ لينتهي إلى أنّ آية الزّخرف «تدلّ، بشكل واضح وصريح، على وجود القرآن موضوعيّاً قبل جعله بصورة لغويّة»[2]. وهو،

(1) المرجع نفسه، ص91.
(2) المرجع نفسه، ص92.

ببساطة، يعيد، هنا، صياغة موقف الأشاعرة ومقولة «الكلام النفسيّ» الأثيرة لديهم، ويعتقد المؤلّف أنّ تفسيره هذا قد حلّ المعضلة التي أرّقت علماء الكلام قروناً؛ بل امتحن في شأنها من امتحن.

وهكذا، ينتهي المؤلّف، في تقديره، إلى نزع الدّلالة الغيبيّة عن «اللّوح المحفوظ»؛ بل أزال ما فيها من غموض عندما بيّن أنّ للقرآن صورتين:

أ- الوجود الموضوعيّ (في اللّوح المحفوظ...).

ب- الوجود اللّغويّ (القرآن المنزّل).

فيستنتج، في النهاية، قائلاً: «إنّ القرآن بالبعد الموضوعيّ سابق في وجوده للقرآن بالبعد اللّغويّ»[1]، وهي نتيجة تنتصر للحلول الأشعريّة الكلاسيكيّة؛ بل إنّها تعيد المشكلة إلى نقطة البداية[2]؛ إذ اكتفت بتزيين الخطاب التقليدي بكلمات تزعم الجدّة؛ مثل: «البعد الموضوعيّ»، و«البعد اللّغويّ»، ولكنّها لم تجب عن الأسئلة الجوهريّة؛ بل عمّقت الجهل بها، ولم تعوّض التفاسير الغيبيّة الغامضة إلا بأخرى أسطوريّة أقرب إلى الشّعوذة، فهل الوجود اللّغوي يتعارض مع الوجود الموضوعيّ؟ وهل نتصوّر «علميّاً» -حسب ما يدّعي المؤلّف- وجوداً موضوعيّاً لنصّ من النّصوص، دون أن تكون اللّغة أساساً له؟ أَليست هذه القراءة تقدّم، في النّهاية، وعياً زائفاً باللّغة، في الوقت الذي تزعم فيه تجاوز الطّروح الغيبيّة للّوح المحفوظ؟

---

(1) إسلامبولي، سامر، ظاهرة النصّ القرآني، ص93.

(2) يكفي أن نعود إلى كتب الكلام، أو مصنّفات الأصول عند الأشاعرة خاصّة، لنجد صدى هذا الفكر، ونموذج ذلك: «... فإنّ الكلام النفسيّ واللّفظيّ متحدان ذاتاً وماهية، مختلفان من جهة أنّ الكلام النفسيّ اعتبر فيه وجوده العلميّ الأزليّ، والكلام اللفظيّ اعتبر فيه وجوده اللّفظيّ...». نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي (685هـ)، تأليف جمال الدّين الأسنويّ الشافعيّ (ت 772هـ)، وحاشيته: سلّم الوصول لشرح نهاية السّول، تأليف الشيخ محمد بخيت المطيعيّ، جمعيّة نشر الكتب العربيّة، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، القاهرة، 1343هـ، ص49.

هكذا، جاء الكتاب ليخبر عن نمط من الكتابة يتسرّع في تبسيط المسائل وتسطيحها تحت دعوى المعاصرة، أو إضفاء الرّوح العلميّة على المقرّرات التراثيّة، التي كانت، في حدّ ذاتها، محلّ جدل بين الفرق والمذاهب، ولعلّ ما عمق هذا المنحى في الكتاب الذي نتحدّث عنه، أمران؛ أمّا الأوّل، فلأنّه جاء ردّاً على كتاب الطيّب تيزيني (**النصّ القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة**)، فهو، إذاً، محكوم بمنطق السّجال، ويروم تهميش رأي الآخر وإقصاءه بشتّى الوسائل. أمّا الأمر الثاني، فلأنّ الكتاب يفتقر إلى الأدوات المعرفيّة والمنهجيّة التي تمكّن من مقاربة موضوع الكلام الإلهيّ، ومفهوم اللّوح المحفوظ، وغيرها من المسائل التي لم ينتهِ فيها علماء الكلام قديماً، ولا الفلاسفة حديثاً، إلى رأي فصل[1]. فالمسألة تقتضي، في النّهاية، التصدّي لمسألة «الوحي»، وكيفيّة الانتقال من الكلام الإلهيّ المفارق إلى الخطاب المحايث؛ أي: إلى القرآن المنزّل بلغة بشريّة.

تبدو محاولة جاكلين الشابي[2] أكثر جديّة في الوقوف عند مصطلح «الكتاب»، وما يحيل عليه من دلالات وخلفيّات استعماله في النصّ القرآنيّ، فضلاً عن سعيها إلى ربط هذه الفروق التي تميّز المصطلح من غيره بالظّروف التاريخيّة الحافّة بحضارة العرب والمسلمين، التي قامت على ثقافة المشافهة أساساً، إلى جانب تنزيل هذه المفاهيم في إطار الثقافة المنتشرة في المنطقة،

---

(1) المسألة تختزلها قضيّة «الوحي». والدّراسات التي حاولت فهم الظاهرة لا حصر لها داخل الفضاء الإسلاميّ وخارجه، أيضاً، إذ المسألة تهمّ الأديان الكتابيّة، أيضاً، وهو ما نعود إليه في محلّه من دراستنا لحجيّة الكتاب.

(2) نعتمد، في ذلك، على كتابها:

Jacqueline Chabbi, Le Seigneur des Tribus, L'islam de Mahomet, Paris, Noésis, 1997.

وعلى مقالتها في دائرة معارف الأديان:

Encyclopédie des Religions, Histoire 1, Le Coran, les hadith et la Tradition Musulmane, pp. 745-760.

حينئذٍ، وهي ثقافة الشّرق الأدنى عموماً، وثقافة الدّيانتين التوحيديّتين اللّتين سبقتا الإسلام.

لقد سعت الباحثة إلى استقراء الآيات القرآنيّة التي تحمل لفظة «كتاب»، ووقفت عند دلالاتها في إطار أسباب نزولها، على أنّها ركّزت على علاقة الإسلام الناشئ بين القبائل العربيّة بحضور اليهود في المدينة، وهم الذين خبروا الكتابة منذ زمن بعيد. وتذهب المؤلّفة إلى أنّ أفضل ترجمة تقريبيّة لكلمة «كتاب» نحو اللّغات الأوربيّة هي «النصّ المثبّت» (Texte fixé)؛ إذ هي ترجمة تنسجم انسجاماً تامّاً مع كلمة «كتاب» في القرآن، التي لا تحيل بالضّرورة إلى وثيقة مكتوبة فعلاً[1]. والطّريف في الأمر أنّ المقاربة، التي تقترحها، تدعّم المعنى المكرّس إيمانيّاً في الثقافة الإسلاميّة على امتداد قرون من خلال الدّراسات الفقهيّة، والأصوليّة، والدّينيّة عموماً. فمعنى الجذر (ك، ت، ب)، في تقديرها، يقتضي خضوع قارئ القرآن إلى شرط وحيد عند التلفّظ به، وهو تكرار المنطوق بطريقة وفيّة، ودون أيّ تغيير، بيد أنّ ذلك لا يعني امتلاك كتاب أو «شيء مكتوب» يمكن تداوله، مثلما نفعل اليوم بالكتب والوثائق. وعليه فإنّه من المهمّ أن نخلّص الجذر (ك، ت، ب) من المعنى الذي نفهم به اليوم دلالة الكتابة والكتاب؛ ولذلك تقول: «أمّا في المجتمعات الشفويّة، فإنّ الرّوايات لا تكتب بل تتناقل شفويّاً، حيث يبدو الاختلاف واضحاً بين نوعين من التلفّظ بالنّصوص، نوع أوّل يرتجل أو يخترع في سياق معيّن، ونوع ثانٍ تفرض عليه الإعادة الحرفيّة، وداخل هذا النّوع تندرج قراءة القرآن وتلاوته»[2]، فالباحثة تفصل بين نوعين من تناقل الأخبار؛ الأوّل هو سرد القصص والحكايات، وقول الشعر، وروايته، وهو، في العموم، يقوم على حريّة معيّنة يمتلكها الرّاوية عند التلفظ، وهي حريّة تخضع، بطبيعة الحال، لقواعد النّظم أو النثر. أمّا النوع الثاني، وهو

(1) Jacqueline Chabbi, Le seigneur des Tribus..., pp. 562-563.

(2) المرجع نفسه، ص563.

قراءة القرآن أو تلاوته، فيقتضي غياب هذه الحريّة تماماً؛ لذلك كان الجذر (ت، ل، و) يعني القول بعد السّماع[1]. فالقراءة أو التلاوة إنّما تعني «الإعادة الوفيّة» لما تمّ سماعه، وبذلك وقع تناقل القرآن في صدور حفّاظه أجيالاً حتى نسخ، إثر ذلك، حسب ما تمّ حفظه وتداوله[2].

اجتهدت الباحثة في استقراء المصطلحات الواردة في القرآن من قبيل «كتاب» و«قرآن»... وحاولت ربطها بالمرحلتين المكيّة والمدنيّة سعياً إلى الوقوف عند تاريخ هذه الكلمات ودلالاتها لحظة نزولها، وأسبقيّة بعضها عن بعضها الآخر، وأسباب ذلك. تقول: «لقد رأينا أنّ القرآن، في مراحله الأولى، لم يكن سوى نقل بسيط [للوحي]، فقد كان يستمدّ كلّ قوته من المرجع الذي تستند إليه الرّسالة، وبعد شيء من التردّد الاصطلاحيّ في القرآن المكّي، فرض مصطلح (الكتاب) نفسه لتعيين هذا المرجع»[3].

ولكنّ المعنى الذي يحمله أيّ مصطلح لا بدّ أن ننتبه إليه من خلال السّياق الذي يكتنفه، ويبدو أنّ «الكتاب» مصطلح وُضِع معناه في انسجام مع الوظيفة التي أنيطت به في المجتمعات القبليّة العربيّة؛ إذ استعمل في اللّغة العربيّة القديمة التي يستعيدها القرآن، وهي اللّغة التي تسعى الباحثة إلى العودة إليها، «بمعنى «كُتب» في صيغة الفعل المبني للمجهول؛ حيث يقول القرآن: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ [البَقَرَة: 178][4]، فيمكن أن نفترض، هنا، أنّ

---

(1) المرجع نفسه، ص561.

(2) انظر الفصل الثاني الموسوم بـ: «مكانة القرآن» (Statut du Coran) ص57-79، من كتابها (Le seigneur des Tribus).

(3) المرجع نفسه، ص74. وقد اهتمّ المستشرق منتغمري واط (M. Watt)، وهو رجل دين مسيحي، بأسماء القرآن، أو بما سمّاه هو «أسماء الرّسالة الموحاة»: (The Names of Reveald Message, pp.121-144) و(Bell's Introduction to the Q'uran, Edinburgh University, press, 1990) وانظر، خاصّةً، تحليله المفيد لكلمة «قرآن»، ص135-141.

(4) [البقرة: 178، 180، 183، 216، 246]. وراجع: [النساء: 24، 66، 77، 103، 127]، و[المائدة: 32، 45]، و[الحديد: 27].

«الكتاب» إنّما كانت وظيفته تكمن في الأمر في الحاضر بما سيقع في المستقبل، وهو معنى نعثر عليه في (**لسان العرب**) في مادة (ك، ت، ب)؛ أي: الكتاب بمعنى المكتوب، والكتاب: الفرض والحكم والقدر. قال الجعدي: [على البسيط التام]:

يَا بْنَةَ عَمِّي كِتَابُ اللهِ أَخْرَجَنِي عَنْكُمْ وَهَلْ أَمْنَعَنَّ اللهَ مَا فَعَلَا؟

والكتاب يوضع موضع الغرض»[1]. ويذهب علماء التفسير المذهب نفسه في فهم هذه الآيات وفق ما وقفنا عنده سابقاً.

فالباحثة تطرح مواقف طريفة تنسجم مع الجهد التفسيري القديم، ولكنّها تعوّل، أساساً، على نوعيّة المجتمع القبليّ، الذي استقبل الوحي المحمديّ بثقافة تعتمد على المشافهة، أساساً؛ لذلك نراها تؤكّد أنّ القرآن، عندما يستحضر التجسيد المادّي باليد البشريّة للكتابة المقدّسة، إنّما يفعل ذلك ليشير إلى أنّ فعل الكتابة، أو الرّسم، مهما كان، لا بدّ من أن يخون النصّ المتلوّ ويحرّفه[2]. وليس هو، أبداً، حال الصّوت الذي يُعدّ تكراراً وفيّاً من خلال فعلي القراءة والتلاوة[3]. وصارت الكلمتان القرآنيّتان المتواترتان بكثرة تعنيان النطق بنصّ ثابت موجّه عبر انتشاره وتناقله إلى أن يبقى كذلك، ولعلّ هذا هو أفضل ما يمكن أن نعرّف به هذا النصّ المقدّس الذي حفظ في الصّدور زمناً؛ ولذلك لم تكن مسألة تدوين القرآن أمراً يحظى بأولويّة في

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادّة (ك، ت، ب). وتُرجع جاكلين الشابي انتشار ما يعرف بالقدريّة (fatalisme) بين صفوف العرب، واشتهارهم بذلك، إلى ترسّخ معنى «القدر المكتوب» في بنية ذهنيّتهم، وعلى هذا النّحو تمّ فهم معنى «الكتاب». انظر مقالتها المهمّة في دائرة معارف الأديان، مرجع سابق:
Encyclopedie des Religions... p. 759.

(2) لا شكّ في أنّ جاكلين الشابّي تقصد الآية: ﴿فَوَيْلٌ لَهُم مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُم مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البَقَرَة: 79].

(3) Jacqueline Chabbi: L'Islam de Mahomet, p. 251.

سياق الثقافة الإسلاميّة، مثلما هو الأمر، مثلاً، في الدّيانتين اليهوديّة والمسيحيّة؛ حيث كانت كتابة النصوص المقدّسة قد تمّت على أيدي الأحبار بعد مدّة زمنيّة طويلة. أمّا فيما تعلّق بالعقليّة المحليّة للقبائل العربيّة التي واصل القرآن إحياءها وتسجيلها، «فإنّ فكرة الكتابة الموجودة في الجذر (ك، ت، ب) يمكن أن تكون مجازاً لتعني ببساطة (النصّ الذي لا يمسّ)، وإذا ذهبنا هذا المذهب يمكن للنصّ أن يظهر على أنّه ضرب من (الذاكرة المجمّدة)، التي أصبحت معصومة؛ لأنّها تحتفظ بالكلام السّاحر الخلّاب»[1]. ولذلك عُدَّ القدر، على سبيل المثال، وهو قد مثّل كتاباً منذ عهود ما قبل ظهور القرآن، مثل هذا النّوع من النصوص «محفوظ»، والكلمة قرآنيّة.

وهكذا، لمّا نشأت الكتابة في مثل هذا السّياق، أمكن القول إنّها تُعَدُّ تواصلاً للحقل الوحيد الذي تسمح به الشفويّة، فلا بُدّ، إذاً، من أن ننظر إلى الكتابة على أساس أنّها صورة من صور تحوّل المشافهة وتناسخها؛ إذ لم يكن باستطاعتها مطلقاً تحقيق الاستقلاليّة التي ستكتسبها لاحقاً في المجتمعات الكتابيّة، حتى نصل إلى حدود عصر جوتنبورغ[2]. فالنصّ القرآني، حسب التحليل التاريخي، الذي تقترحه جاكلين الشابي، قد نبع من وسط قبليّ داخل شبه جزيرة العرب، وكان موجّهاً، في البداية، إلى القبائل العربيّة، ولذلك فقد كتب بلغتهم، وعرض ما كان مألوفاً لديهم من مشاعر جماعيّة وعادات وأعراف، وعبّر عن حاجاتهم الاعتقاديّة، ولكن يجب أن لا ننسى أنّ الإطار الأول الذي ظهر فيه القرآن، خلال حياة الرّسول، لم يكن يدلّ على أنّه حضر في شكل كتاب مقدّس مدوّن أو مصحف، على نحو ما سنعرفه لاحقاً، بما أنّ الوحي قد استمرّ على امتداد حياة الرّسول. وبذلك حديث القرآن عن الكتاب، أو حتى عن المكتوب، يصبح أمراً مشكليّاً؛ إذ

(1) المرجع نفسه، ص253.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّه لم يتحوّل إلى نصّ مكتمل موجود وجوداً ماديّاً حقيقيّاً إلّا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان؛ حيث أصبح المسلمون يطلقون عليه مصطلح «مصحف». وبذلك، ليس استعمال لفظ «كتاب» سوى استعمال تبسيطيّ متداول لا ينطبق على الواقع المعيش، «فإذا كان قرآن شبه الجزيرة قد قُدّم، في النهاية، على أنّه موضوع كليّ كونيّ، للاعتقاد به والإيمان بمحتواه، فإنّه كان، في البداية، موضوع كلام بصدد العرض، وبما أنّ الباحثة قد استبعدت الكتابة تماماً من الحضارة العربيّة قبيل ظهور الإسلام وبعده، فإنّها تنتهي إلى التشكيك في وجود كتبة للوحي، على الرغم من أنّ المصنّفات الإسلاميّة تشير إلى ذلك، وهو ما سنعود إليه. وتقرّر قائلة: «إنّ لفظ (الكتاب) في القرآن قد شهد تضخيماً كبيراً، إذا قارناه بمعناه القديم المفيد لقدر مجموعة من القبائل ومصيرها، ثمّ يصبح مفيداً للمصير المشترك لشعوب العالم وقبائله، مثلما تمّ إخبار الناس به منذ الأزل عبر الأنبياء المرسلين، من نوح إلى إبراهيم وموسى حتى نصل إلى المسيح ومحمّد نفسه خاتمهم أجمعين، فالوحي النبويّ، الذي يخبر ويحذّر، يبدو أنّه المحقق لنجاة القبائل، وهو، بذلك، يحاول الإجابة عن أحد أهمّ هواجسهم»[1].

لا تمثّل أعمال جاكلين الشابي محاولة جريئة لفهم تاريخ القرآن، وتجربة الرّسول فحسب؛ بل إنّها، إضافة إلى ذلك، بحث عن وجوه جديدة وقرائن تدلّ على تحاور النّصوص المقدّسة وتداخلها، واستفادة المتأخّر منها من المتقدّم. وفي هذا السّياق، أدركت السّبب العميق للعداء الذي كان يهود المدينة يصرّحون به حيناً، ويخفونه حيناً آخر. «لقد كره يهود المدينة أن يجدوا ماضي «ميثهم» في النسخة القرآنيّة، التي تعرض تاريخ الرّسل الذين ذُكروا في التوراة، مثل قصص موسى، وإبراهيم، ونوح؛ إذ إنّ كتبهم المقدّسة قد روت قصص أنبيائهم منذ زمن بعيد، وتواصل حضورها لديهم

(1) Jacqueline Chabbi, Encyclopedie des Religions, Histoire 1. Le coran, Les hadith et la tradition Musulmane, p. 759.

في ذاكرتهم المتوارثة، وتمّ تناقلها من فم إلى فم، من خلال نسخ جدّ مختلفة اختلافاً واضحاً عن تلك التي جاء بها القرآن لاحقاً»[1]. ولهذا كان صراع الرّسول ضدّ اليهود، عند إقامته في المدينة، صراعاً بين «ميثين»، ما آمن به اليهود وقدّسوه، وهو ما دوّن في كتابهم التوراة، وما آمن به المسلمون وعدّوه بديلاً مصلحاً ومقوّماً لما شاب التوحيد من تحريف، وهذا الفهم لحقيقة الصّراع هو الذي سوّغ للباحثة أن تقول: إنّ اليهود لم يكن لهم مشكلة مع القرآن، ولكن مشكلتهم الكبرى كانت مع الكتاب[2].

وعلى هذا النّحو، تجد أعمال جاكلين الشابّي مشروعيّتها، من خلال العودة إلى قراءة النصّ بتوظيف التاريخ بصورة منظّمة، وأكثر صرامة؛ حيث لا يتمّ الاكتفاء بالتاريخ الذي دوّنته كتب المسلمين فحسب، وإنّما يقع الانفتاح، فضلاً عن ذلك، على ما كتبه الآخرون؛ ولذلك نجدها تقف عند عدد من الآراء الرّائجة عند اللاهوتيين الغربيين، وعلماء اليهوديّة والمسيحيّة، لتنقد ما وصلوا إليه من نتائج، وتنسّب أقوالهم حول القرآن وعلاقته بالكتب المقدّسة التي سبقته، وذلك من قبيل ما لاحظوه في نصّ المسلمين المقدّس؛ «حيث تميّز بقيامه على الرّوافد الخارجيّة الغزيرة فيه، واستفادته منها بشكل واضح، وقد تمّ التسليم بأنّ تلك المساهمات إنّما هي، بالأساس، ذات أصول كتابيّة، فلفتوا الانتباه إلى ذلك داخل الأوساط غير الإسلاميّة منذ زمن بعيد؛ بل إنّهم مالوا إلى اعتبار القرآن، حتى خارج السّياق السجاليّ، نسخة رديئة من العهد القديم»[3].

---

(1) Jacqueline chabbi, Le seigneur des Tribus..., p. 60.

(2) الشابي، جاكلين، المرجع السابق، ص76. وتذهب الكاتبة إلى أنّ القرآن لم يشكّل خطراً على اليهود؛ لأنّه يحدّث عن مقادير العرب من قبيلة قريش، ولكن «الكتاب»، صار خطراً على العهدين القديم والجديد؛ لأنّه يحمل مقادير كلّ القبائل ومصائر كلّ الشعوب دون استثناء، وهو ما يمثل تحدّياً مباشراً للكتب السّماويّة السّابقة.

(3) المرجع نفسه، ص57. ويواصل بعض المستشرقين استغلال تأثّر القرآن بالكتب السماوية السابقة للتشكيك في انتمائه إلى زمن النبيّ. انظر، على سبيل المثال: =

وقد بيّنت الكاتبة حدود هذا القول وقصوره عن فهم الإسلام تجربةً دينيّة؛ بل إنّ هذا النّمط من النّظر لا يقود إلا إلى طريق مسدود؛ إذ يبحث أصحابه عن نقطة ابتداء هي الأصل، وما سوى ذلك ليس غير تكرار، أو إعادة لما قيل بدءاً، والجدير أن نتحدّث عن ضرب من التوافق والتكامل بين الكتب المقدّسة، فما تداخل النّصوص فيما بينها إلّا دليل على مصدرها الواحد، دون أن يلغي ذلك تميّز كلّ نصّ واستقلاله من خلال محيطه الجغرافي، والطّبيعيّ، والبشريّ، الذي استقبله، ونزل في إطاره، وهذا ما يبرّر العناية بالقرآن؛ إذ «لما كانت كلّ الأشياء الماديّة القابلة للدّرس مفقودة، لم تبق إلا تلك النّصوص في علاقتها بواقع حقيقيّ تاريخيّ، وجغرافيّ، وأنتربولوجيّ. وما من شك في أنّ القرآن هو أوّل هذه النّصوص على الإطلاق وأهمّها»[1]. وبهذا النّمط من المقاربة، يمكن فهم التجارب الدينيّة التي عاشها الأنبياء، ولعلّها الطّريقة التي تسمح بتجاوز الطّرح الإيديولوجيّ القائم على التمجيد حيناً، أو على تهميش الآخر وإقصائه حيناً آخر.

لا شكّ، إذاً، في أنّ أعمال جاكلين الشابّي تندرج في سياق الكشف عن تاريخيّة الخطاب القرآني من خلال ربطه بالمحيط الطبيعي، والجغرافي، والبشري، الذي ظهر داخله، وقد ركّزت الباحثة على البنية القبليّة، التي تميّز شبه الجزيرة العربيّة في القرن الميلادي السّابع، وهو ما أشاد به أركون (ت 2010م)؛ إذ يَعدّ الكتاب مهمّاً؛ لأنّه قام «على قراءة تاريخيّة منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته، ولم تأخذ [الكاتبة] بعين الاعتبار التفسيرات اللّاحقة

= J. Wansbrough, Qur'anic Studies, Oxford, 1977. وينقد هشام جعيط هذه الدراسة نقداً صارماً بالاعتماد على قرائن تاريخية دقيقة. يقول: «ذلك لأنّه قرّر (Wansbrough) أنّه من غير الممكن أن توجد هذه المعرفة (باليهوديّة والمسيحية والمجوسية وغيرها) في الجزيرة العربية في القرن السادس، ونسي أنّ الجزيرة مخترقة، ونسي وجود أناس استثنائيين يهضمون الثقافات الخارجيّة». في السيرة النبوية2، تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير، 2007م، ص239.

(1) الشابي، جاكلين: (Jacqueline chabbi) Le seigneur des Tribus... p. 62.

له، أو التبحّر الأكاديمي الاستشراقيّ»[1]. ولكنّ هذا الجهد، على قيمته، قام فعلاً على بعض المسلّمات والفرضيّات، التي يمكن أن نقف عندها، ونكتفي بما يهمّنا في هذا المستوى من البحث في إشكاليّات المصطلح داخل النصّ المقدّس، ولا سيّما ببيان الفروق بين الكتاب والقرآن وغيرهما من الكلمات.

لقد بنت الباحثة آراءها في قضيّة «الكتاب»، والجذر الذي اشتقّ منه بالتركيز على البعد الشفويّ الذي يميّز الحضارة العربيّة، على الرغم من حديث المصادر عن وجود الكتابة بين القبائل العربيّة بالتوازي مع الثقافة الشفويّة، التي يبدو أنّها كانت أشدّ قوّة، حيث تذكر كتب التاريخ أخبار تعليق المعلّقات على الكعبة، ويطالعنا في السّيرة النبويّة، مثلاً، ما يدعّم حضور الكتابة والكتاب. قال ابن إسحاق: «وحدّثت أنّ قريشاً وجدوا في الرّكن كتاباً بالسّريانيّة، فلم يدروا ما هو، حتى قرأه لهم رجل من يهود، فإذا هو: (أنا الله ذو بكّة، خلقتها يوم خلقت السّموات والأرض، وصوّرت الشّمس والقمر وحففتهما بسبعة أملاك حنفاء، لا تزول حتى يزول أخشباها، مبارك لأهلها في الماء واللّبن). قال ابن هشام: أخشباها: جبلاها»[2]. فيبدو أنّ

---

(1) أركون، محمّد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، ص21. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هشام جعيّط يجد في دراسة جاكلين الشابيّ مبالغة؛ إذ درست التجربة المحمّديّة والإسلام عموماً في إطار قبليّ ضيّق، فضلاً عن أنّها «لم تنفلت عن بعض المسبقات». راجع: جعيط، هشام، في السّيرة النبويّة1، الوحي والقرآن والنبوّة، ص112. ولكنّه يشيد بانتظام تعاملها مع التاريخ، ودقّة ملاحظاتها.

(2) السّيرة النبويّة 2، تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكة. وانظر: السّيرة النبويّة، أبو محمّد عبد الملك بن هشام بن أيّوب الحميري المعافري البصري (218/ 833م أو213/ 828م)، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، 2/ 18. ويذكر ابن هشام، في الصّفحة نفسها، خبراً يحمل الدّلالة نفسها. قال ابن إسحاق: وحدّثت أنّهم وجدوا في المقام كتاباً فيه: «مكّة بيت الله الحرام يأتيها رزقها من ثلاثة سبل، لا يحلّها أوّل من أهلها» (ويذكر المحقّق في الهامش، لا يحلّها أوّل من أهلها، يريد -والله أعلم- ما كان من استحلال قريش القتال أيّام ابن الزبير، وحصين بن نمير، ثمّ الحجّاج بعده...)».

«الكتاب»، بالمعنى الذي سترسّخه السنّة الثقافية لاحقاً، كان موجوداً، وإن لم يكن متداولاً بشكل واسع، أو بالطّريقة التي نفهم بها اليوم معنى الكتابة و«الكتاب»؛ إذ قد يقتصر على صحيفة واحدة، أو بضع صحائف ليس غير. ولعلّ هذا الحكم القاطع بغياب الكتابة في الحضارة الجاهليّة، أو التشكيك في الأخبار التي وصلتنا عن تلك المرحلة. ويفيد تداول الكتابة، أن يعود إلى الصّورة التي رسمتها بعض الدّراسات عن المجتمع الجاهليّ بأنّه عرف حياة البداوة، ونمط عيش يقوم على الترحال المتواصل بوساطة النوق داخل مجاهل الصّحراء[1]. وكثيراً ما وصف الباحثون من المستشرقين والعرب المسلمين العصر الجاهليّ بأنّه عصر لم يعرف الكتابة والقراءة، ويستدلّون على ذلك بنصوص إسلاميّة من القرآن والسنّة، مثل وصف العرب بالأميّة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجُمُعَة: 2]، فأساؤوا فهم معنى الأميّة تماماً[2].

وجاءت بعض الدّراسات الحديثة لتبيّن ظهور الكتابة في الكثير من المدن العربيّة منذ عهود ما قبل الإسلام، كالحيرة، والشام، ومكّة، ويثرب، واليمن

---

(1) لقد ناقش وائل حلّاق، حديثاً، هذه المسألة، وأعاد النظر فيما راج من أحكام حول الحضارة الجاهليّة، وأثبت، بالاستناد إلى الأدلّة التاريخيّة، ومن خلال ما انتهت إليه الحفريّات المعاصرة في شبه جزيرة العرب واليمن من اكتشافات تؤكّد معرفة الجاهليّين حياة المدن والاستقرار بما يتطلّب ذلك من رواج بعض الصّناعات المتطوّرة، فضلاً عن كون الجزيرة العربية مثّلت جزءاً لا يتجزّأ من حضارة الشرق الأدنى. انظر الباب الأوّل من كتاب:

Wael. b. Hallaq, Origins and Evolution of Islamic Law, (Cambridge University press, 2005), pp. 8-28.

وقد نقل الكتاب إلى العربية تحت عنوان: نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، وصدر عن دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007م.

(2) محمود، علي عبد الحليم، القصّة العربيّة في العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط2، 1979م، ص81. والكاتب يؤكّد معرفة العرب للكتابة، من خلال الكشوف الأثريّة منذ مطلع القرن الميلاديّ الرّابع. انظر: ص82 وما بعدها.

خاصّة، حيث الحضارة القديمة المستقرّة. وقد بدت هذه الكتابات في النقوش المعينيّة، والسبئيّة، والحميريّة، فضلاً عمّا يُروَى عن قدم الوراقة، وتيسّر الصّحف[1]. وعليه فإنّ سيطرة ثقافة المشافهة، وغلبة الرّوايات الشعريّة الشفويّة على هذا النّحو، لا يلغي تماماً المعرفة بالكتابة، وإن على نطاق ضيّق؛ بل يبدو أنّ مسألة الكتابة في الحضارة الجاهليّة تحتاج إلى إعادة نظر، بعيداً عن المواقف الإيديولوجيّة التي حاقت بالدّراسات الإسلاميّة التي سعت إلى تمجيد الإسلام على حساب ما سبقه من ثقافة، وأثّرت، أيضاً، في الدّراسات الاستشراقيّة الأولى التي يبدو أنّها وقعت تحت ضغط فرضيّات مسبقة بعيدة عن الدقة التاريخيّة. فالمجتمع الجاهلي، الذي نشطت فيه حركة التجارة، وقامت داخله الأحلاف والمعاهدات، لا يمكن أن يستغني عن الكتابة وعن الكتبة بأيّ شكل من الأشكال.

وقد شرحت المصادر الإسلاميّة، على سبيل المثال، مضمون اتفاق مكّة مع باقي القبائل حول ما يعرف بإيلاف قريش؛ «إذ قال ابن حبيب (ت 245هـ/ 859-860م) في كتابه (**المنمّق**) في روايته لحديث الإيلاف: فأقبل هاشم بذلك (الكتاب)، فجعل كلّما مرّ بحيّ من العرب بطريق الشّام، أخذ من أشرافهم إيلافاً»[2]. ولا يمكن أن ندعي، بطبيعة الحال، أنّ مثل هذه الكتب التي يحدّثنا عنها الإخباريون هي ذاتها التي ستعرف بداية من عصر التدوين، وإنّما هي ضرب من الضّمان المكتوب في شكل معاهدة تجري بين القبائل زمن السّلم والحرب لتنظيم حركة التجارة داخل الجزيرة العربيّة.

---

(1) الجبوريّ، يحيى وهيب، الكتاب في الحضارة الإسلاميّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م، ص36 وما بعدها. وانظر، أيضاً، الفصول، «خطّ»، «كتابات»، «كتاب»، «كاغد»، «مصحف»، دائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسيّة): EI2 (Nouvelle Edition) IV.

(2) ابن حبيب، محمّد، المنمّق، ص42، نقلاً عن: سحّاب، فكتور، إيلاف قريش رحلة الشتاء والصّيف، المركز الثقافي العربيّ، ط1، 1992م، ص223.

وقد انتبهت جاكلين الشابّي إلى نسبيّة ما ذهبت إليه من فرضيّات؛ إذ لاحظت أنّ عدداً من الآيات في القرآن[1] تفرض سياقاً بشريّاً في فهم كلمة (كتاب)، وأنّه لا علاقة تربطها بمعنى القدر أو بمصير القبائل عموماً؛ بل تحمل الكلمة معنى حقيقيّاً مباشراً؛ إذ (الكتاب)، ومنه الفعل (كتب)، لا يمثل سوى نوع من الضمان في تعامل النّاس فيما بينهم ماليّاً، أو في غيره من المجالات، فيتمّ بذلك فرض المعنى الذي رسخته السنّة الثقافيّة، وهو الذي يفيد حقيقة الكتابة.

ومن قبيل ذلك، ما يذكره ابن هشام في سيرته النبويّة. يقول ابن إسحاق (ت 151هـ/ 768م)، متحدّثاً عن قريش: «اجتمعوا وائتمروا أن يكتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني المطلب، على أن لا ينكحوا إليهم، ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً، ولا يبتاعوا منهم، فلمّا اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة، ثم تعاهدوا وتوافقوا على ذلك، ثم علّقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم. وكان كاتب الصحيفة منصور بن عكرمة بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدّار بن قصيّ»[2]. فهذا الاستعمال لكلمة (كتاب) إنّما دلّ على ما دوّن في صفحات أو صحائف قليلة مضمونها المعاهدة والاتفاق على ما هو مكتوب حتى يكون وثيقة تشهد على ما وقع التعاهد عليه شفويّاً. ولا شكّ في أنّ تعليقها داخل الكعبة يضفي على الفعل بعداً مقدّساً، فضلاً عمّا يحمله من معاني الإعلان والإشهار. ولعلّ أمر الكتابة هذا، لا سيّما فيما تعلّق بالعهود والاتفاقات، لم يكن غريباً على المجتمع القرشي المعروف بنشاطه التجاري داخل الجزيرة العربيّة وخارجها، بالنظر إلى حاجته إلى مثل هذه المعاهدات لتأمين حركة التجارة حينئذ[3].

---

(1) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [البَقَرَة: 282]. وتشير الباحثة إلى أنّها آيات مدنيّة دون سواها. الشابّي، جاكلين: Le seigneur des Tribus... p. 561.

(2) ابن هشام، السيرة النبويّة، 2/ 195، وراجع: بلاشير:
Introduction au Coran, Besson et chantemerle, Paris, 1957, p. 45.

(3) انظر: بلاشير، مرجع سابق.

ثمّ إنّ اعتبار هذه الصفحات (كتاباً) وفق ما ورد في الخبر، يمكن أن نفهم منه، أيضاً، سبب تسمية المسلمين القرآن (كتاباً)، حتى قبل اكتماله أو تدوينه؛ بل منذ سوره الأولى[1]. ولا شك في أنّ هذه الآيات تمثّل قرائن تؤكّد، من داخل النصّ القرآني ذاته، أنّ القرآن سمّي (كتاباً) قبل أن يجمع بين دفتين، وأنّه (كتاب) قبل حدث الجمع الذي تمّ زمن أبي بكر، أو زمن عثمان بن عفان. ولهذا يعسر أن نطمئنّ إلى ما وصل إليه الجابري في محاولته تأويل الأسماء التي وَصف بها القرآن نفسه وترتيبها، اعتماداً على تطوّر دلالتها زمنيّاً بنزول الوحي بداية من الذكر والحديث، مروراً بالقرآن، وصولاً إلى الكتاب؛ فالجابري، على الرغم من تفطّنه إلى أنّ (الكتاب) اسم أطلقه القرآن على نفسه منذ السّور الأولى، فإنّه يقول: «ما لبث [القرآن] أن أصبح مكتوباً في صحف يتزايد عددها باستمرار، وبالتالي يستحق اسماً آخر من هذه الجهة، فسمّي بـ: (الكتاب)»[2]. فما يفترضه الباحث من تطوّر في دلالة أسماء الكتاب المقدّس لا يمكن الاطمئنان إليه إلا بعد الانتهاء فعلاً من ترتيب دقيق لنزول الآيات والسّور على الرسول، وهو أمر عسير للغاية. ومن المعلوم أنّ الأمر بقي خلافياً بين علماء القرآن. حتى محاولات المستشرقين في العصور الحديثة لم تنتهِ إلى رأي فصل، كما سنرى في محلّه. ولذلك، نحن نعتقد أن كلمة (كتاب) في القرآن المكي والمدنيّ لا تحيل، بالضرورة، إلى فعل الكتابة بالمعنى الذي نفهمه، اليوم، كما أنّ القرآن ليس مستمداً من «تنامي المقروء الذي كان يسمّى (الذكر) و(الحديث)»[3]، أو

---

(1) راجع السور المكيّة؛ مثل: سورة [ص 38: الآية 29]: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾، و[الزّمر: 1، 2، 41، 69)، و[غافر: 2، 53]، و[الأعراف: 2]، وغيرها. انظر: عبد الباقي، محمّد فؤاد، المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (ك ت ب)، ص592 وما بعدها.

(2) الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، تشرين الأول/ أكتوبر 2006م، ص160.

(3) المرجع نفسه، ص160.

بتكاثر السّور، حيث «تحتاج قراءته إلى نفس طويل»[1]؛ إذ كثيراً ما كان معنى (القراءة) في القرآن لا يفيد أكثر من تكرار الكلام المسموع، أو استظهاره، أو تلاوته بصوت مسموع. وكثيراً ما كان (الكتاب) في النص القرآني يعني الصحيفة، والفرض، والحكم، والقدر، فضلاً عن إحالته إلى الكتب السماوية السابقة. وقد وقف ابن منظور، كما رأينا، عند أغلب هذه المعاني في لسانه.

وإذا كان العلماء المسلمون القدامى قد تفطّنوا إلى حضور هذا التنوّع في أسماء القرآن، فتردّدوا في التعبير عن ذلك، فإنّ هذا التردّد ذاته قد تسرّب إلى المعاصرين، عند محاولاتهم نقل هذه الكلمات إلى لغات أجنبيّة. ويمكن أن نقيم الدليل على ذلك من خلال نموذجين؛ أمّا الأوّل فيتعلّق بترجمة كلمة أو مصطلح (كتاب)، وأمّا الثاني فيتعلّق بترجمة فعل (القراءة) لارتباطه بالقرآن وتلاوة النصّ المقدّس.

يفضّل هشام جعيط، وكذلك جاكلين الشابي، نقل مفهوم (الكتاب)، بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ حافّة، إلى الفرنسية بـ: (Ecrit)[2] أو (Ecriture)؛ لوعيهما بأنّ معاني الكتاب في القرآن متعدّدة، وأنّ كلمة «Le livre» أو «Un livre»، في الفرنسية، لا تفي بالغرض؛ بل هي قاصرة عن أداء ما تكتنزه لفظة (كتاب) في العربية من دلالات متنوّعة بتنوّع السياقات، غير أنّ بلاشير كان أسبق منهما في التفطّن إلى ذلك؛ إذ يترجم الآية الثانية من سورة البقرة ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ بقوله:

"Cette *Ecriture* nul doute à son endroit, est direction pour les pieux"[3]

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) جعيّط، هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ص17.

(3) Blachere, Le Coran, Traduction R. Blachere, Maisonneuve et Larose,1980, p30.

في حين يترجم المستشرق أرثير. ج. أربري (Arthur.J. Arberry) الآية نفسها بقوله:

"that is the book, wherein is no doubt, a guidance to the god fearing". the koran interpreted, Macmillion, NEW YORK, 1955, p. 30.

وبالطريقة ذاتها، يترجم قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ﴾ [ص: 29] بقوله:

"une Ecriture bénie que nous avons fait descendre vers toi"(1) [Voici]

أمّا الدكتور صلاح الدين كشريد، على سبيل المثال، فيكتفي بالمعنى المتداول لكلمة (كتاب)، ويختار الترجمة الحرفية للكلمة في الآية السابقة نفسها، حيث يقول:

"Voilà sans nul doute le Livre(2), une bonne voie pour les gens pieux"(3)

ويترجم الآية 29 من سورة (ص) على النحو الآتي:

"Un Livre* béni que nous t'avons fait descendre"(4)

وبذلك، لا يعزا الاختلاف في ترجمة بعض الكلمات في القرآن إلى ما ننتظره في الترجمة من تنوّع فحسب، وإنّما يعود، أساساً، إلى فهم معيّن

---

(1) بلاشير، مرجع سابق، ص485.

(2) التشديد منّا.

(3) كشريد، صلاح الدين: al-Quran al-karim, traduction et Notes, Revues et corrigées par Mohammad yalaoui, دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م، ص3.

ولا تختلف كثيراً ترجمة محمد حميد الله لهذه الآيات نفسها. انظر:

- Le saint Coran, Traduction et commentaire, de, Muhhamad Hamidllah, avec la collaboration de M. L'éturmy Nouvelle collection, France 1989, p. 2, p. 455.

- D. Masson, Essai d'interpretation du coran Inimitable, Revue par Dr. Sobhi El-Salah, p. 4, p. 601.

وقد راجعنا ترجمة الصادق مازيغ للقرآن، وهي ترجمة أنيقة، فوجدناه، في الآية الأولى من البقرة، يترجم (الكتاب) بـ: (Livre) يقول: (Voilà le livre par excellence sans nul doute)، ص60. أمّا في سورة ص: 29، فيترجم (كتاب) بـ: (Ecriture)، شأن بلاشير. يقول مازيغ:

"C'est une Ecriture bénie qui t'est revelée".

Le Coran, Traduit par Sadok Mazigh, Maison Tunisienne de l'édition (s.d). p. 370.

(4) كشريد، صلاح الدّين، ترجمته للقرآن، ص600.

للآية، وما تتضمّنه من كلمات في علاقتها بسياقها التّاريخيّ، فضلاً عن مدى وعي المترجم للنصّ المقدّس، وأهمّية اختياره المنهجيّ بين الالتزام بالترجمة الحرفيّة ومراعاة السّياق، الذي تتغيّر بمقتضاه، أحياناً، دلالة الكلمة نفسها. ومفهوم (الكتاب) نموذج في القرآن على ذلك.

إنّ النموذج الثاني، الذي يبرز تردّد الباحثين واختلافهم في ترجمة وفهم بعض الكلمات التي تبدو مترادفة في القرآن، هو وقوفهم عند فعل القراءة، أو التلاوة من القرآن. ويمكن توضيح ذلك من خلال المثال الآتي: يترجم الصادق مازيغ الآيات الأولى من سورة العلق: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ① خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ② ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ③ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العَلَق: 1-4]، بقوله:

«Lis au nom de ton Maître, celui qui a crée!
Il a crée l'homme d'un caillot adhésif,
Lis! La bonté de ton Maître est infinie.
C'est lui qui fit de la plume un instrument du savoir»[1].

في حين يَعدِلُ المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير عن استعمال الفعل (Lire) في الفرنسية لقصوره، في تقديره، عن أداء المعنى في هذه الآيات؛ لأنّ الفعل (قرأ)، في صيغة الأمر، لا يستند، في الآية المذكورة، إلى ركيزة مادية مكتوبة مثل الصحيفة، أو الوثيقة، أو غيرها؛ ولذلك ترجم الفعل إلى الفرنسيّة بـ: «Prêcher»، الذي يعني تعليم كلام الله، والنطق به، وإبلاغه شفويّاً. وهو يُستعمل، عادة، في مجال الوحي الدينيّ[2]؛ ولذلك يترجم بلاشير الآيات السابقة على النحو الآتي:

---

(1) مازيغ، صادق، ترجمته للقرآن، ص495. وانظر، أيضاً: د. ماسون (D. Masson) ترجمة القرآن، ص815، وكذلك: حميد الله، محمد، ترجمته القرآن، ص597. وكشريد، صلاح الدين، ترجمته للقرآن، ص814؛ حيث يتفقون جميعاً على استعمال الفعل (Lire) لترجمة الأمر بالقراءة في الآيات المذكورة.

(2) انظر:

Le ROBERT, Dictionnaire historique de la langue Française, Paris 1992, p. 1610, prêcher: "enseigner une doctrine, annoncer l'évangile". =

»Prêche au nom de ton seigneur qui créa!
qui créa l'homme d'une adhérence
prêche ! Ton seigneur étant le très généreux
qui enseigna par le Calame»[1]

وقد وقف حمادي المسعودي[2] عند نماذج من ترجمة بلاشير لهذا الفعل؛ ليؤكد الصبغة الشفويّة التي ميّزت الثقافة الإسلامية حينئذ، وليثبت أنّها ثقافة مشدودة إلى الكلمة تنطق فتسمع، أكثر من انشدادها إلى الكتابة والقراءة بالمعنى المتداول اليوم. وتبدو ترجمة بلاشير أقرب إلى الوفاء لروح النص المقدس؛ لأنّ الفعل (Lire) في الفرنسية يعني القراءة من خلال سند مادّي، وقد رصدنا الدلالات التي يفيدها الفعل في القاموس الفرنسيّ، الذي يضبط تطوّر معاني الكلمات عبر الزمن، فوجدنا أنّ ما يجمع بينها قيامها على ما هو مكتوب، وثيقةً كانت أم نقوشاً، أو غيرها. ويتمّ ذلك سواء بمتابعة المكتوب بالعينين فحسب أم بالاطلاع على محتواه أو التلفظ به بصوت مسموع، أو حلّ رموزه، وكشف خفاياه، أو غيرها[3]. وهو لا ينطبق دائماً

= والفعل سرعان ما تحوّل، في الاستعمال العامّ، وتطوّر معناه ليفيد اتخاذ خطاب للإقناع، وتقديم النصح والتوجيه... أمّا في العربيّة، فمن معاني (قرأ) أبلغ، وتلفّظ بالكلام، و«قرأ عليه السلام»، أو «أقرأه السلام» بمعنى بلّغه. راجع مادة (ق، ر، أ) في لسان العرب لابن منظور.

(1) بلاشير، ترجمته القرآن، ص657. وقد انتبه بلاشير إلى أهميّة هذه المسألة منذ الصفحات الأولى من كتابه (Introduction au coran)؛ حيث يذكر أنّ بعض المستشرقين، وهو يحيل على نولدكه في (تاريخ القرآن)، أساساً: «قد استبعدوا أميّة الرسول، ولكنهم لم يحتفظوا طبعاً بصيغة الأمر من الفعل (قرأ) في بداية سورة العلق؛ إذ الفعل لا يفيد (Lis)، ولكن (Prêche!). انظر: المرجع السابق، ص9-10 وما يليها.

(2) المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، دار سحر، تونس 2005م. ص33-36. وقد قرّر الباحث بدقّة عدداً من الأفكار المهمّة.

(3) انظر الفعل: (Lire).

"Livre" Le ROBERT, Dictionnaire Historique de la langue Française, pp.1134, 1135. =

على القرآن، باعتباره نصّاً متلوّاً تنوقل شفويّاً، أساساً، من جبريل إلى الرسول، ومن الرسول إلى صحابته، قبل تدوينه في مصحف مكتوب؛ بل إنّ المعاني، التي يوفرها الفعل الفرنسي (Lire)، لا تنسجم، أساساً، مع الآيات الأولى من سورة العلق، وهي أوّل ما نزل على الرّسول من الآيات حسب ترتيب أغلب المفسّرين. يقول الطبري، في تفسيره الآية الأولى من العلق: «اقرأ يا محمد بذكر ربّك»[1]. وقد جمع المفسّر بين فعليْ (القراءة) و(الذكر)؛ ليشير إلى أنّ القراءة، هنا، أقرب إلى الإعادة بصوت مسموع، أو النطق بما يقتضيه الوحي والإلهام. يقول الطاهر ابن عاشور، في تفسير الآية نفسها: «والقراءة نطق بكلام معيّن مكتوب أو محفوظ على ظهر قلب... والقرينة على أنّه أمر بقراءة في المستقبل القريب أنّه لم يتقدم إملاء كلام عليه، فتطلب منه قراءته، ولا سلّمت إليه صحيفة فتطلب قراءتها، فهو كما يقول المعلم للتلميذ: أُكتب، فيتأهّب لكتابة ما سيمليه»[2]. وبهذا المعنى، يرى الشيخ ابن عاشور أنّ فعل القراءة في الأمر، في هذه الآيات الأولى، يعقد صلة بين معلّم ومتعلّم هي الصلة التي تربط بين جبريل الذي جاء بالوحي من ناحية، والرّسول، وهو يتلقى منه أولى آياته من ناحية أخرى. وعليه الأمر بالقراءة، هنا، أمر بالاستعداد للنطق بما سيقع سماعه.

لم تكن غايتنا في متابعة جهود الباحثين، وهم يتصدّون لترجمة القرآن، نقد هذه المحاولات بقدر ما كان الأمر يعنينا في مستوى المقارنة بينها؛

= وتجدر الإشارة إلى أنّ الذين تصدّوا لترجمة القرآن إلى الفرنسيّة كثيراً ما عمدوا إلى الفعل (Réciter)، لنقل معنى القراءة، إدراكاً منهم هذا البعد الشفوي في تلاوة القرآن. راجع: مازيغ، الصادق، ترجمته للقرآن، الآية 3، والآية 20 من سورة المزمّل، ص468. وحميد الله، محمد، ترجمته للقرآن، ص575. وماسون (Masson)، ترجمته للقرآن، ص776. وبلاشير، ترجمته للقرآن، ص622. واختار (A. T. Welch) صاحب مقال (القرآن) بدائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية، EI2 T5، الترجمة نفسها. انظر: ص402.

(1) الطبري، تفسيره، جامع البيان في تأويل القرآن، 12/ 644.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/ 435.

لنثبت استمرار التردّد والاختلاف في فهم بعض الكلمات الواردة في القرآن مثل (الكتاب) و(القراءة) بصيغها المختلفة في البحث المعاصر[1]؛ فهذه الكلمات، فضلاً عمّا تثيره، في حدّ ذاتها، من إشكاليات، وقفنا عند بعضها مع المفسّرين والعلماء القدامى، إنّما شحنت في العصور الحديثة بدلالات حافة لم يتضمّنها النص بالضرورة لحظة نزوله. وبناء عليه، بات ضرورياً أن ندرك أنّ المعنى يصنعه السّياق النصّي الواسع. إنّه السياق الحضاريّ والثقافي العامّ، كما يصنعه القارئ باعتباره يتلقى النصّ بثقافته وثقافة عصره، فيفهمه في ضوء ما يتيحه أفق سننه الثقافية. ولهذا السبب، يكرّر المفكّرون العرب المعاصرون[2] الدعوة إلى ضرورة قراءة القرآن قراءة تاريخية بعيداً عن إيديولوجيا التمجيد، وبعيداً عن إلقاء التهم جزافاً. غير أنّ مثل هذه القراءات القائمة على الدراسة التاريخية والأنتربولوجيّة للقرآن، بقيت في عمومها وعوداً تنتظر من يحققها، فضلاً عن تساؤلنا عن مدى قدرة الأعمال الفردية -إن وجدت- على الوصول إلى نتائج دقيقة حاسمة. أليس الأمر في

---

(1) لقد اقتصرنا على هذين النموذجين المعبّرين. والواقع أنّ الاختلاف والتردّد سيتواصلان مع بعض الكلمات الأخرى، أو العبارات؛ مثل: (أمّ الكتاب) في الآية 7 من سورة آل عمران. راجع، على سبيل المثال، د. ماسون، ترجمته للقرآن، ص64. وحميد الله، محمد، ترجمته للقرآن، ص50.

(2) انظر: الإحالة رقم1، ص26. ويرى أركون أنّ دراسة جاكلين الشابي، التي أشرنا إليها سابقاً، قد قامت بقراءة تاريخية منتظمة ودقيقة. أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21. وتُعدّ كتابات هشام جعيط الأخيرة محاولات في هذا الاتجاه. انظر في السيرة النبوية2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، لاسيما الفصل السادس: تحليل تاريخي للقرآن المكّي، ص173-209. والباحث يعلن، صراحةً، منذ مقدّمة كتابه هذا، اندراج بحثه في هذا الإطار: «إنّ ما سنحاوله، هنا، هو إعطاء نظرة أنتربولوجية للثقافة العربيّة قبل الإسلام أولاً، واستقراء تاريخي للنص القرآني...» ص15. وراجع، كذلك، الصفحة 22، علماً بأنّ الكاتب وعد بجزء ثالث يدرس فيه القرآن المدنيّ من وجهة تاريخيّة أيضاً.

حاجة إلى باحثين من اختصاصات متنوّعة، وإلى فرق بحث تُعمّق النظر في هذه المسائل، وتحوّلها إلى مشروع يعبّر عن همّ جماعيّ حقيقيّ؟

لقد انتبه أغلب الدّارسين للفكر الإسلامي في العصر الحديث إلى تنوّع المصطلحات داخل النصّ القرآني، وثرائها، فحاولوا الوقوف عند بعضٍ منها. ولعلّنا لا نبالغ في القول: إنّ تحديد ماهية (الكتاب) أو (القرآن) أو (أمّ الكتاب)، وغيرها، يكشف، بالضّرورة، عن رؤية معيّنة للموضوع وطريقة مخصوصة في التعامل مع النصوص الدينيّة. فالشّرفي، على سبيل المثال، ينأى، في تناوله الموضوع، عن المفاهيم المعجميّة، وعمّا التبس بها من معانٍ حافّة اكتسبتها إمّا من القرآن ذاته، وإما من السنّة الثقافيّة بصورة عامّة؛ ليربط (الكتاب) بقضيّة أعمّ هي قضيّة (كلام الله)، فيجرّ المبحث إلى علم الكلام ويقرّبه، في الوقت ذاته، إلى علم الأديان المقارن، حيث ينفتح الموضوع ليحوي الأديان الكتابيّة جميعها، «فكلام الله هو الكلّ والشامل اللانهائيّ. وما ينكشف عنه في الواقع ليس سوى جزء ضئيل منه»[1]. وهذا ما يؤكّد أنّ آيات الله المنزّلة تباعاً ليست سوى ملاءمات مع الطبيعة البشريّة لكلام الله المنزّه الموجود في أمّ الكتاب، وفي اللّوح المحفوظ. فالوحي الذي ظهر في القرآن، إذاً، يقتصر على حاجات المؤمنين، ولكنّه لا يمتدّ إلى كامل كلمة الله، التي يحتفظ بها عنده في علمه، كما يقول المتصوّفة، أو في (أمّ الكتاب)، وفي (اللّوح المحفوظ) كما يشير أغلب علماء التفسير.

ويبدو أنّ لهذه الكلمات صدى في اليهوديّة والمسيحيّة؛ فمصطلح «أمّ الكتاب»[2]، الذي يطالعنا بوضوح في القرآن «إنّما هو واحد من الرّموز

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكيّة وآفاق جديدة، تعريب حسناء تواتي، الحياة الثقافيّة، العدد 56، 1990م، ص25.

(2) ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الزّخرُف: 4]، ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]، ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7]، وغيرها.

القديمة للمتخيّل الديني الجمعيّ للشرق الأوسط القديم»[1]. فإذا كانت هذه المصطلحات تجعل التراث الإسلاميّ يلتقي بالتراثين اليهودي والمسيحيّ، فإنّ الرّسائل السماويّة التي نقلها الأنبياء إنّما كانت، في البداية، عبارات شفويّة تمّ تثبيتها بفعل الحفظ في الصّدور، ثم بالكتابة في إطار ظروف تاريخيّة معيّنة نعود إليها في محلّها. وفي هذا الإطار، من ثنائيّة الشفوي والمكتوب، يقيم جعيّط مفارقة بين القرآن[2]، باعتباره يحيل إلى ما هو شفويّ (يُتلى) وبين الكتب المقدّسة في الأديان الأخرى. وهي مدوّنات مكتوبة، على الرغم من أنّ القرآن ذاته يشير إلى نفسه منذ المرحلة المكيّة بأنّه (كتاب)[3]. وهو ما يقود إلى افتراضين: إمّا أن يكون القرآن كلاماً سرمديّاً و«أركتيبا» (Archétype)، وإمّا أنّ أيّ جزء منه يمثل الكتاب كلّه، وهو الكتاب كلّه[4].

---

(1) أركون، محمد:

Lectures du Coran, Alif, Les Editions de la Mediterranée, Tunis, 1991.

Chapitre IX: The notion of Revelation from Ahl al-Kitâb to the Societies of the book, p. 257 ff.

(2) عاد المستشرقون إلى مصطلح (قرآن)، ولاحظوا أنّه استُخدم أوّل مرّة في القرآن نفسه. وقد وردت الكلمة سبعين مرّة بمعان مختلفة. دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الجديدة، «قرآن»، (A.T. Welch et Pearson) ص401-435. ويقبل معظم الباحثين الغربيين، اليوم، ما ذهب إليه ف. شفالي (F. Shwally) وغيره من أنّ كلمة قرآن مأخوذة من الكلمة السّريانيّة (قريانا)، التي تعني «قراءة الكتاب المقدّس، أو درساً من دروسه». وهي، بهذا المعنى، في الطّقوس الدينيّة المسيحيّة. ولكنّ الدّرس الاستشراقي، على الرغم من ذلك، لا يعدّل، في تقديرنا، المعنى الذي يفرضه السّياق القرآني نفسه؛ فالجذر (ق، ر، ء)، ومنه المصدر (قرآن)، يدلّ على معنى التلاوة، دون أن يعني ذلك وجود نصّ مكتوب أثناء التلفّظ به أوّل مرّة من لدن محمّد، فالفكرة الأساسيّة، بهذا المعنى، تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء، أي: التلاوة دون سند مادّي.

(3) ﴿أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ﴾ [فَاطِر: 40]، ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُ﴾ [فُصِّلَت: 3].

(4) جعيّط، هشام، في السّيرة النبوية1، الوحي والقرآن والنبوّة، ص17. وقد أفاد جعيط، دون شك، من آراء بلاشير، الذي يقول: «كثيراً ما عبّر القرآن عن فكرة =

وعلى هذا النحو، يعيد الباحث المسألة إلى الجدل الكلاميّ، الذي احتدم بين الأشاعرة والمعتزلة حول مسألة خلق القرآن، وهي قضيّة جوهريّة في علم الكلام، فالقرآن ليس إلا نسخة من النموذج الأصلي الإلهي، وليس هو الوحي بذاته، «إذ الوحي هو العمليّة التي تمّ بها التبليغ إلى الرسول، والتجربة الفريدة التي عاشها»[1]. وهو موقف نجد صداه عند بعض شيوخ الاعتزال. ويكفي أن نذكّر برأي إبراهيم بن سيّار النظام (ت نحو 231هـ/ 845م)، الذي رأى أنّ كلام الله لئن كان جسماً مقطّعاً مؤلّفاً مسموعاً، فإنّ ما يفعله الإنسان؛ أي: القراءة والحركة، ليس هو القرآن ذاته[2]. ولا يخفى على المطّلع على آراء المعتزلة سعيهم إلى تنزيه الله، وجعل كلّ ما سواه عرضاً مخلوقاً. ويبدو أنّ مفهوم الوحي هو الذي يمكّنه من أن يختزل كلّ هذه

= مفادها أنّ الله يملك الشرع الإلهيّ، وأنّه مكتمل عنده في «اللّوح المحفوظ» (sur une table bien gardée)، وأنّ هذا النموذج الأصليّ الإلهيّ L'archétype celeste لا يضمّ القرآن فحسب، وإنّما يحوي، أيضاً، كلّ الكتابات التي أُوحيت إلى الأنبياء السّابقين قبل أن يحرّفها أتباعهم .

R. Blachere "Introduction au Coran", p. 18 .

(1) جعيّط، هشام، في السّيرة النبويّة1، ص18. وراجع: ابن سلامة، فتحي (La Nuit Brisée)، ترجمه البشير بن سلامة تحت عنوان: (ليلة الفلق). وانظر، خاصّةً، الفصل الثاني: (أميّ عليه أن يقرأ)، ص35-79، حيث يذهب مذاهب شتّى في فهم معنى (القراءة)، و(الكتاب)، و(أمّ الكتاب)، في محاولة تندرج في إطار قراءة نفسيّة أنتربولوجيّة للتجربة المحمّدية في الوحي، وهي تجربة، في تقدير الباحث، لغويّة بيانيّة بمعنى من المعاني. يقول: «إنّ اقرأ... هو هذا الأمر... بأن يتقبّل [محمّد] نسخة من أمّ الكتاب والقرآن هو المسمّى هكذا بصفته نصّ النصّ الأزلي والموجود، قبل قدومه إلى العالم والنسخة الأصلية هي لدى الإله في اللّوح المحفوظ... ويكون (اقرأ) هو هذا العبور نحو كتاب في حالة انتظار منذ الأزل، وهو الكتاب الغائب، وسيبقى كذلك. ليلة الفلق، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1، 2005م، ص42.

(2) الأشعري، الإمام أبو الحسن (ت 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، دارفرانشيانر، ط1، 1980م، ص191.

المصطلحات المتعلّقة بالنصّ المقدّس كـ: (الكتاب) و(القرآن) و(الذكر) و(المصحف) وغيرها.

وعلى العموم، إنّ البشر يتعاملون مع القرآن المنزّل، وقد تحوّل إلى مصحف مكتوب؛ بمعنى أنّه انتقل من بعده الشفويّ إلى معناه الحسّي المادّي، فتحوّل إلى كتاب بالمعنى المتداول للكلمة، ولعلّ أهميّة تسميته كتاباً في القرآن تكمن في إنهاء التمييز الثقافي بين أهل الكتاب والعرب الأميّين[1]، فصار القرآن كتاب العرب بلسان نبيّهم الأمّي، وأصبح مرجعهم الذي يحتكمون إليه في معتقدهم، وشريعتهم.

إنّ صيغة (كتاب) هي التي رشّحها التراث الأصوليّ لتكون المصطلح المعتمد في هذا العلم، مثلما تمّ ترشيح مصطلح (السنّة) للإشارة إلى أحاديث الرّسول وأعماله؛ فعلماء الأصول كانوا يملكون الوعي بهذه الفروق بين (الكتاب) و(القرآن) و(الذكر) وغيرها. ولكن ذلك كان، في تقديرنا، يخرج عن إطار اهتمامهم؛ لأنّهم كانوا يريدون وثيقة يعتمدون عليها هي عندهم كتاب الله، أو مصحفه، أو قرآنه، أو فرقانه، أو غير ذلك من الأسماء والنعوت، ولكنّ هذا الأمر لن يتمّ لهم دون أن تكون له نتائج على نظريّة أصول الفقه عموماً[2]. ويبدو أنّ الأصوليين أرادوا تجاوز الإشكال الذي أثاره علماء الكلام من المعتزلة حول خلق القرآن، فحاولوا فضّ الإشكال، أو البحث عن مخلص، فراحوا يماهون بين هذه المصطلحات، معتبرين إيّاها تحيل على أمر واحد ليس محلّ اختلاف، لاسيما أنّ علم أصول الفقه لم

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، ط2، 1994م، ص55.

(2) انظر، مثلاً، طريقة تعامل بعض الأصوليين مع الآية: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]. محمد سعيد العشماوي، في أصول الشريعة، يقول: «غير أنّ شطراً من الفكر الإسلامي ينزع جملة ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍۚ﴾ [الأنعام: 38]، ويقصد بها أنّ الله لم يترك شيئاً لم يورده في القرآن»، ص74. وراجع نتائج الخلط بين القرآن و(الكتاب) في الصّفحة نفسها.

يظهر، بطبيعة الحال، إلا بعد تحوّل القرآن إلى نصّ مكتوب في شكل مصحف، أو كما يسمّيه أركون «مدوّنة نصيّة منتهية». وساد الاعتقاد لديهم بأنّ التخلّص من هذه العقبة الكلاميّة سيمكّنهم من تخطّي العوائق المعرفيّة، وتحقيق إنجازات في مجال تطبيق نظريّة أصول التشريع في الواقع.

ولعلّ عدم تمييز علماء أصول الفقه بين هذه المصطلحات في تعاملهم مع النصّ القرآني يمكن أن يكون سبباً في ظهور بعض المآزق النظريّة، كما سنرى في محلّه من الدّراسة، فلمّا عدّ الكتاب القرآنَ ذاته كما بيّناه، فإنّهم راحوا يخلطون بين المفارق والمحايث، على الرغم من أنّنا ذكرنا أنّ الجزم باختصاص كلّ لفظ بمعنى خاصّ واحد أمر عسير؛ إذ إنّ اللّفظ الواحد كثيراً ما يرد في سياقات متنوّعة، فيتحوّل معناه، تبعاً لذلك، ولكنّ هذا لا يعفينا من السّعي إلى ضبط فوارق تبدو واضحة دون تعسّف أو إسقاط إيديولوجي. ولا شكّ في أنّ ما تعرّضا له من محاولات معاصرة يحيل على ضرب من الارتباك والتسرّع في تقرير الأحكام الناتجين، فيما يبدو، عن الانتقاء والتجزئة في دراسة النصّ الدينيّ.

إنّ المتأمّل في مفهوم الكتاب، داخل السّياق القرآني عموماً، يلاحظ أنّه يشي بالمفارقة والأزليّة؛ فالحديث عن الكتاب إنّما هو حديث عن اللّوح المحفوظ، حديث عن علم لا أوّل له ولا آخر. ومن هنا يكتسب العلم الإلهيّ صفة الشمول والاتساع والثبات، ومن هنا، أيضاً، يوصف بكونه محفوظاً ومقدّراً ومكتوباً بكلّ المعاني التي يتضمّنها الجذر (ك، ت، ب). فميزة النظر في ثنائيّة المحايث/ المفارق تكمن في كونه يجعل الكتب السماويّة تلتقي باعتبارها تمثل أدياناً من المصدر الإلهيّ الواحد نفسه، ولا يستقيم هذا الفهم لطبيعة النصّ القرآني ومراجعه إلا متى تمّ اعتبار الوحي النبوي جزءاً تاريخيّاً نزل على الرّسول في علاقة وطيدة بوقائع وأحداث تاريخيّتين، وأنّه لا يمثل العلم الإلهيّ الكونيّ الكليّ الذي يحفظه الله عنده في أمّ الكتاب، أو في اللّوح المحفوظ، «فالقرآن نصّ تاريخيّ، دون أن يعني

ذلك نفياً لألوهيته. فهو نصّ نزل في الزّمن، وأخبرنا عن ممارسات العرب قبل ظهوره، وممارساتهم عند نزوله»[1]. إنّه نصّ يعكس، دون شك، وضع العالم في القرن الميلادي السابع، ويصوّر وضع العرب في ذلك العالم القديم، الذي لم يكن بمعزل عن ثقافة الشرق الأدنى عموماً[2]. أمّا الخلط بين هذه المصطلحات القرآنيّة، فهو خلط في مستوى السّياق، وتحويل التاريخيّ إلى أزليّ، ولا يمكن أن يقود إلا إلى رؤية أرثوذكسيّة منغلقة ترفض نشاط العقل والاجتهاد.

وهكذا، فإنّ ما يسعى عدد من الباحثين المعاصرين إلى تأكيده هو ضرورة التمييز بين هذه المصطلحات القرآنيّة، حتى يتسنّى الفصل بين المستوى المتعالي للوحي وبين المستوى المتجلّي تاريخيّاً من خلال لغة بشريّة معيّنة هي العربيّة بالنسبة إلى القرآن. ومن خلال حروفها وأصواتها ونحوها وصرفها. فالمستوى الأوّل لا يمكن أن يحيط به بشر؛ لأنّنا لا نملك الوسائل المعرفيّة التي تمكّننا من مقاربته، بله الاطّلاع عليه؛ لأنه في «أمّ الكتاب»، أو في «اللّوح محفوظ»، أو في «كتاب مكنون»[3]، ولعلّ هذا هو

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، القرآن نصّ تاريخي وثقافي، مقابلة أجريت معه في حلب، ونشرت على الإنترنت بتاريخ 27/ 9/ 1426هـ، الموقع الإلكتروني: http://www.maaber.org/tenth_issue/spotlights_1.htm، ص1- 31، ص10.

(2) حلّاق، وائل، the Origins And Evolution of Islamic Law, pp. 27, 28. وانظر ما يحيل عليه الباحث من مراجع مهمّة في هذا الصّدد.

(3) ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الواقِعَة: 77-80]؛ فالحقائق المتعالية اللّانهائيّة يصفها القرآن ذاته بأنّها تخرج عن أيّ حصر، ولا يمكن لأيّ وعاء مادّي الإحاطة بها ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا﴾ [الكهف: 109].
ويشير الشرفي إلى أقوال بعض أحبار اليهود، وهم يصفون التوراة بهذه الأوصاف نفسها تقريباً، وهو ما أورده الفيلسوف ليفيناس (E. Lévinas) في كتابه: (Difficile Liberté, paris, 1976, p. 48) انظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص55، الإحالة رقم1.

المستوى الذي ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾، وهم الملائكة في السّماء[1]. أمّا المستوى الثاني، فهو الذي تجلّى من خلال الرّسل، ولذلك هو يحمل بعداً تاريخيّاً من خلال لغته وتجسّده في مصحف مدوّن هو القرآن بالنسبة إلى المسلمين. ولكنّ العلماء، لا سيما من اهتمّ منهم بعلم أصول الفقه، راحوا يخلطون بين هذين المستويين، لاسيما عندما أقصيت أطروحة المعتزلة، فطفق القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل يكاد يكون كاملاً، على الرغم ممّا وجدناه من وعي بهذه الفروق عند المفسّرين من الأشاعرة والمعتزلة على حدّ سواء، فضلاً عن المتصوّفة وعلماء القرآن. ولكن يبدو أنّ القضيّة في عمقها إنّما تلخّصها ثنائيّة: النصّ/العقل، فكلّما امتدّ النصّ واتسع انحسر دور العقل، وتقلّص، وتجمّد، فتوسيع النّصوص، وجعلها شاملة لكلّ شاردة وواردة، إنّما يُخْفِي وراءه رغبة لدى الأصوليّين في تضييق مجال الاجتهاد البشري في شؤون الدين عامة، والشريعة خاصةً.

الخاتمة:

لم يكن وقوفنا عند هذا المدخل المصطلحي إلا مطيّة لتأكيد أهميّة تحديد ماهيّة (الكتاب)، وما يمكن أن يوجد بينه وبين (القرآن)، وغيرهما من

---

(1) انظر: الطّبري، جامع البيان، تفسير سورة الواقعة، المجلّد 11، ص659-661، ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقِعَة: 79]. قال بعضهم: هم الملائكة الذين في السّماء، ويدعّم الطبري هذا المعنى باستحضار سورة عبس، لا سيّما الآيتين (15، 16): ﴿بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ﴾، قال: بأيدي الملائكة، الذين يحصون على الناس أعمالهم. انظر: الزمخشري، الكشاف، 4/ 457. وانظر، أيضاً، ابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، حيث يشير، في المسألة الأولى من الباب الخامس، من كتاب الوضوء، إجابة عن سؤاله: هل الطهارة شرط في مسّ المصحف أم لا؟، إلى اختلاف المذاهب في ذلك، «والسّبب في اختلافهم تردّد مفهوم قوله تعالى ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقِعَة: 79]، بين أن يكون المطهّرون هم بني آدم، وبين أن يكونوا هم الملائكة»... وهو يذكّر بأنّ أهل الظاهر ذهبوا إلى «أنّ الطهارة ليست بشرط». بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت - لبنان، 2005م، 1/ 37.

المصطلحات، التي تحيل إلى المصحف، من وجوه التداخل والتمايز. ويبدو أنّ ضبط هذه المفاهيم عند بعض العلماء المسلمين يمثّل تمهيداً لتعامل مخصوص مع هذا النصّ المقدّس المتداول بيننا، وهو تعامل يتراوح بين عدّه نصّاً مفارقاً لعالم الإنسان، متعالياً على وجود البشر حيناً، ومحايثاً لحركة التاريخ حيناً آخر.

لقد تبيّن لنا، أيضاً، أنّ الحيرة في ضبط حدود هذه الكلمات القرآنية، وما تدلّ عليه من معانٍ قد تسرّبت، أيضاً، إلى أولئك الذين حاولوا التصدّي لترجمة القرآن للّغات الأجنبيّة، وقد وقفنا عند نماذج تؤكّد **استمرار** التردّد في فهم معنى (الكتاب) و(القرآن) و(القراءة) وغيرها. وهو ليس تردّداً ناتجاً عن القصور في الفهم، أو عودة للجدل القديم بين المسيحيّين واليهود من ناحية، والمسلمين من ناحية أخرى[1]، وإنّما يعبّر عن عدم القدرة على ضبط الفروق بصفة نهائيّة وحاسمة بين هذه المصطلحات المتقاربة في المعنى، ولكنّها ليست من قبيل المترادفات.

ولا يخفى على دارس الفكر الإسلامي أنّ ما تطرحه إشكاليّات المصطلح، التي وقفنا عند بعض مظاهرها، إنّما تنخرط، أساساً، في إطار قضيّة كلاميّة في جوهرها هي مسألة «الكلام الإلهيّ»، وطرق تجلّياته في الواقع البشريّ؛ إذ كثيراً ما كان هذا المبحث، إلى جانب مسائل الإيمان، والتوحيد، والذات، والصفات، وغيرها، ممّا يميّز المعتزلة، مثلاً، عمّا سواها من الفرق، كالأشاعرة، والماتريديّة، ولكنّ مسألة «الكلام الإلهي»، كغيرها من المباحث الكلاميّة، قد ألقت بظلالها على كلّ العلوم الإسلاميّة، فلا غرابة في أن يتأثر علم أصول الفقه بمباحث أصول الدّين[2]؛ إذ كثيراً ما

(1) Hartmut Bobzin, A Treasury of Heresies, christian polemics against the Koran, pp. 157-175 in Stefan wild, the Qur'an as text, EJ. Brill, Leiden, New york, KOLN, 1996.

(2) ابن عامر، توفيق، منزلة أصول الدّين بين سائر العلوم الشرعيّة، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص39-40.

تكون المواقف الأصوليّة مستندة إلى مقدّمات اعتقاديّة كلاميّة، ورؤية للدّين مخصوصة؛ بل لمنزلة الإنسان في الكون عامةً.

ويبدو أنّ التصوّر الرسميّ المقرّ بوجود أزليّ للكتاب قد أفضى إلى المبالغة والغلوّ في قداسة النصّ، وطمس كيانه نصّاً لغوياً يحمل دلالة، ويفهمه البشر بما يمتلكونه من أدوات نظر تتطوّر عبر التاريخ، وتتنوّع، وتحويله إلى نصّ يتعالى على الزمن والتاريخ، ويكتفي بتصوير القدرة الإلهية. وقد عمّق الأشاعرة هذا الافتراض بمقالة الفصل بين الكلام النفسيّ القديم والقرآن، «من حيث إنّ الكلام النفسيّ صفة قائمة بالذات الإلهيّة لا تفارقها، على حين أنّ تلاوة القارئ محاكاة في الزمان لهذه الصّفة الأزليّة»[1].

وكان لهذا التصوّر استتباعات تحمل بعداً عمليّاً؛ إذ دفع العلماء، لا سيّما الفقهاء والأصوليّين منهم، إلى الإيمان بعمق دلالة النصّ، وتعدّد مستوياتها؛ إذ لابدّ من أن يكون المعنى متلائماً مع الكلام النفسيّ القديم، الذي هو متوحّد بالعلم الإلهي[2]. ويصبح إدراك الدّلالة ومحاصرة المعنى ضرباً من الاستحالة. فالأصوليّون، في الغالب، قد ماهوا بين «الكتاب»، الذي يحيل إلى العلم الإلهي اللامتناهي، الثابت، الأزليّ، المفارق من ناحية وبين «القرآن» الموجود بين دفتين، محايثاً، بأسباب نزوله، لقضايا الإنسان في الوجود، متناهياً مادياً يفتتح بالفاتحة، ويختم بسورة الناس من ناحية أخرى. ولم يكن بعض علماء الإسلام بغافلين عن هذه المسافة الفاصلة بين (الكتاب) أصلاً، و(القرآن) نسخة منه، لا سيّما عند اهتمامهم بكيفيّة نزول الوحي وأسبابه وغيرها من المسائل التي نعود إليها في محلّها من الدّراسة لاحقاً.

* * *

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص43.

(2) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

الفصل الثاني

تاريخ العلم

التمهيد:

لا يمثّل هذا الفصل انخراطاً في البحث عن مسألة الرّيادة في تدوين أصول الفقه في الحضارة العربيّة، ولا هو اجترار للسؤال التقليديّ المتداول في الأدبيّات الأصوليّة الحديثة والقديمة: من هو مؤسّس علم التشريع عند المسلمين؟ لكنّنا نروم تقييم المواقف الرّائجة حول هذه القضيّة، ونسعى إلى وضعها في إطارها التاريخي الدقيق، محاولين تخليصها من أبعادها الإيديولوجيّة، التي تلبّست بها، واكتنفتها في أحيان كثيرة. ولا يمتري أحد في أنّ لحظة التقييم هذه تستدعي استعراض النتائج التي وصلت إليها البحوث في قضية الحال عند المستشرقين وعند العرب في العصرين القديم والحديث.

ويجدر بنا أن نشير، منذ البداية، إلى أنّنا رغبنا عن الوقوف على التأريخ لمصنّفات الأصوليين حسب انتماءاتهم الكلاميّة والمذهبيّة، وقد سبقنا إلى ذلك بعض الباحثين[1]، وإنّما حاولنا وضع مسألة التأليف في أصول الفقه في إطار إشكاليّ متعلّق بتاريخ العلم، وبالفضاء المعرفيّ الذي أحاط به، ومهّد

(1) انظر، مثلاً: ذويب، حمّادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2009م، ص53-97. حيث استعرض الباحث، بدقّة، أهمّ المصنّفات الأصوليّة، ووقف عند الجدل الذي حام حول الرّيادة في التأليف الأصوليّ.

لظهوره، فجعلنا مبحثنا بذلك يتجاوز التعامل مع الأعلام والمذاهب، تجنّباً لإعادة الجدل الذي صاحب التأريخ لعلم أصول الفقه، قديماً وحديثاً، وسعياً إلى تنزيل المسألة ضمن إطارها الإبستمولوجيّ العامّ، وهو الفكر الإسلاميّ النابع من النصّ الدينيّ، أساساً، والمتأثر، بالضرورة، بالثقافة الرّائجة في المنطقة حينئذ.

فمن المهمّ، في رأينا، أن نبحث في الأسباب الموضوعيّة التي كانت، بشكل ما، عاملاً مهمّاً في ظهور علم أصول الفقه والوعي بماهيّته علماً، وبخصوصياته التي تميّز موضوعه مجالاً في المعرفة مستقلاً؛ لوعينا بأنّ الأنساق لا تولد دفعة، ولا تنبعث طفرة، وإنّما هي تنشأ شيئاً فشيئاً بالقدر الذي تتيحه الظروف، وتسمح به الأسباب، وتدعو إليه الحاجة. وكثيراً ما تشهد نشأة عناصرها في رحم غيرها إلى أن يتوافر لها الفضاء الإبستمولوجيّ المناسب الذي يجعلها تستقلّ بذاتها، وتتضح حدودها، فتهتدي إلى مضمونها، وتوفّق إلى معجمها، وتستقيم لها أدوات نظرها.

في إشكاليات النشأة:

لقد صار من المعلوم أنّ علم أصول الفقه جاء متأخّراً في النشأة عن قرينه علم الفقه، وهو ليس أمراً شاذاً في الحضارة العربيّة، وتأسيس العلوم فيها. ويتّفق أغلب الدّارسين على أنّ الحاجة إلى علم أصول الفقه برزت على إثر توقّف الوحي والسنّة بوفاة الرّسول، وانقضاء عصر الصحابة، واتساع رقعة البلاد الإسلاميّة، واتجاه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية نحو التعقّد، وما نتج عن ذلك من حدوث نوازل وأقضية جديدة لم ترد في شأنها أحكام صريحة. فصار الحكّام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤدّي إليه اجتهادهم حيناً. وبحسب العرف الجاري به العمل في المنطقة التي تحدّث فيها النازلة[1] حيناً آخر. وحينئذٍ، شعر الفقهاء بالحاجة الملحّة إلى

(1) هذا الموقف راج من خلال كتابي شاخت: (J. schacht) أصول التشريع المحمّدي =

تحديد منهج دقيق، وقواعد واضحة ثابتة يستند إليه المجتهدون. يقول عبد المجيد الشرفي: «كان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجة، وتأسيساً لفلسفة في التشريع في الإسلام، لا مجرّد قواعد مفصّلة تطبق تطبيقاً آليّاً»[1]. غير أنّ هذا الاتفاق الحاصل حول نشأة العلم إنّما هو المنطوق به والرّائج عند الأصوليّين القدامى والمحدثين. ويبدو أنّ المسكوت عنه لا يقلّ قيمة عمّا ذكر آنفاً؛ حيث يرجّح أنّ دواعي نشأة علم أصول الفقه تعود إلى السّببين المهمّين الآتيين، بالإضافة إلى ما أحال عليه شاخت سابقاً:

أمّا السبب الأوّل، فيبدو أنّ وضع العلم يعود إلى رغبة الفقهاء في «تسييج الخلاف الذي وسم أحكام الخلفاء والقضاة والفقهاء، طيلة نحو قرنين، وإضفاء رداء إسلاميّ على تلك الحلول للمشكلات الحقيقيّة أو المفترضة»[2]. ولعلّ رسالة الشافعي المشهورة أرادت حسم الخلاف بين الفقهاء، لاسيّما أنّ صاحبها قد أخذ العلم عن إمامين فقيهين مختلفين في منهج التشريع هما: مالك بن أنس (ت 179هـ)، وأبو حنيفة (ت 150هـ)، بالإضافة إلى معرفته الفائقة بالجدل والمناظرة المنطقيّة[3].

= The origins of Muhammadan jurisprudence (oxford, 1959)، ومقدّمة في التشريع الإسلاميّ. (Introduction to Islamic law (oxford, 1964. وقد ترجم الكتاب الثاني إلى الفرنسية بعنوان: (.Introduction au droit musulman, Paris, 1983)

Trad, Paul kempf et Abdel Magid Turki ed Maisonneuve et Larose, coll "Référence" Paris 1999, p. 256.

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص150.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ص155-156.

(3) الرّازي، فخر الدّين محمد بن عمر، إرشاد الطالبين إلى المنهاج القويم في بيان مناقب الإمام الشافعيّ، تحقيق أحمد السّقا، مكتبة الكليات الأزهريّة، ص66. وانظر، أيضاً: مقدسي جورج، في مقالته الدقيقة:

The juridical theology of shafi'i, origins and significance of usul AL-Fiqh. Studia Islamica, LIX, 1984.

وانظر، كذلك: السيّد، رضوان، الشافعيّ والرّسالة: نظرة في التكوّن التاريخي للنظام الفقهي، مجلّة الاجتهاد، ع8، س3، 1990م.

وكانت هذه الظروف حاملة له، على أن يبادر بنوع من الحسم لهذا الخلاف بعملية التوسّط بين أهل الرأي وأهل الحديث «إنّ الثابت تاريخيّاً أن الشافعي قد أسّس الوسطيّة في مجال الفقه والشريعة، وأسّس الأشعري الوسطيّة ذاتها، ولكن في مجال العقيدة. أمّا الغزالي، فقد أسّسها في مجال الفكر والفلسفة...»[1]. وقد انفتح القرن الثامن للميلاد بازدهار حركة تدعو إلى إعمال العقل هي المشهورة بمدرسة (الرّأي)، غير أنّه قامت، في أواسط هذا القرن نفسه، حركة منافسة تشدّد على دور الأخبار، ومن هنا ظهر الشافعي على الساحة باعتباره فقيهاً مستقلاً»[2]. وقد جاء بحث حلّاق في هذا المستوى ردّاً على تصنيف الشافعي لدى يوسف شاخت الذي عَدّهُ من «أهل الحديث»[3].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، سينا للنشر، ط1، 1992م، ص5، وانظر، أيضاً، تحليلاً طريفاً لمعنى الوقوف وسط الطريق بين (أهل الرّأي) و(المحدّثين)، في مقالة وائل حلّاق:

Was Al shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? I.J.M.E.S (1993).

وهذا العمل، على أهميّته، وطرافة النتائج التي وصل إليها الباحث، لم يلقَ عناية عند الدّارسين العرب، في حين احتفى به المستشرقون احتفاء كبيراً: [يقول شومان، صاحب فصلي (الشافعي) و(الشافعيّة) في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الجديدة 1998م بالفرنسيّة)، IV/ 189 وما بعدها: «إنّ مقاربة حلّاق تعدّ نصّاً مرجعيّاً يلقي ظلالاً من الشك حول ريادة الشافعي في علم أصول الفقه»]. ويحيل ن.كالدير، أيضاً، على مقالة حلاق المذكورة في فصله (الأصول) في دائرة المعارف الإسلاميّة، (ط 1998) ج4. وقد نقلنا المقالة إلى العربيّة تحت عنوان: هل الشافعيّ هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلاميّ؟، حوليّات الجامعة التونسية، العدد 52/ 2007م، ص319-352.

(2) حلّاق، وائل، هل الشافعي، ص44. وانظر، أيضاً، للباحث نفسه:

A History of Islamic legal theories An introduction to sunni usûl al fiqh, Cambridge University press 1997. Origins and Evolution of Islamic Law, op.cit.

(3) شاخت (schacth) The origins of Muhammadan Jurisprudence, op.cit, وانظر، خاصّةً، الصّفحات 137، 287، 315. وموقف شاخت هو الذي يردّده مقدسيّ ويعمّقه؛ إذ يَعدّ الشافعي «الأب المؤسّس لاتجاه أهل الحديث، الذين يصدرون عن نسق في التفكير لا يعتمد على غير (القرآن والحديث) مع استبعاد الرّأي» (The juridical theology of shafii, op.cit, لاسيما الصّفحات، 12، 16، 41-46.

أمّا السّبب الثاني، فيعود إلى أنّ الشافعيّ أراد أن يتصدّى للسلطة السياسية في عصره، وأن يضيّق الخناق عليها عند تعاملها مع النصّ الديني، وكأنه، بذلك، يسحب البساط من تحت أرجل المؤوّلين للنصّ المقدّس؛ إذ كانوا يسعون باستمرار إلى إلباس سلوكهم رداء إسلاميّاً، فصار علم أصول الفقه يمثل المنهجيّة التشريعيّة التي يستند إليها الفقهاء تحديداً في تعاملهم مع النصوص الشرعيّة لاستنباط أحكام التكليف الملزمة للمسلمين. ويبدو أنّ تأكيد صاحب (**الرّسالة**) أنّ القرآن والسنّة يمثّلان مصدري الشريعة النهائيين قد كان نتيجة مباشرة لما رآه الشافعي من اختلاف وجوه التأويل في عصره. وقد ذهب بعض الباحثين[1] إلى أنّ سبب قيام علم أصول الفقه على يدي الشافعي، ليس مجرّد تقنين الآراء وتقعيدها فحسب، وإنّما هو، على ما يبدو، محاولة لضبط سلوك صاحب السّلطة، فكان الهدف من (**الرّسالة**) يرمي إلى وضع حدّ لما أصاب المصطلحات الفقهيّة، على يد رجل السياسيّة، من ميوعة وغموض أفقدتها حقيقة دلالتها، وجعلتها أداة طيّعة توظّفها فئة مخصوصة لفائدتها؛ ولذلك ظهرت هذه المدوّنة للحدّ من هذه الظاهرة عبر تأسيس قواعد موضوعيّة يحتكم إليها الجميع.

ولا شكّ، لدينا، في أنّ الشافعي قد تفطّن إلى إفادة أصحاب النفوذ السّياسيّ من اختلاف الفقهاء في فروع الفقه وأحكامه، فكانوا يأخذون بما اتفق مع مصالحهم وأهوائهم، دون الخروج على وجه العموم على أقضية الفقهاء، فهم يعمدون إلى آراء بعضهم، دون البعض الآخر، نتيجة تنوّع المواقف واختلافها؛ ولذلك يعلن صاحب (**الرّسالة**) عن وعيه الصريح بهذه الظاهرة، في إطار نقده فقهاء أهل المدينة. يقول: «أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أنّ عبداً له سرق وهو آبق، فأبى سعيد بن العاص أن يقطعه، فأمر به

(1) راجع: الصغيّر، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص157-160.

ابن عمر، فقطعت يده. فقلت للشافعي: فإنّا نقول لا يقطع السيّد يد عبده إذا أبى السلطان يقطعه. فقال الشافعي: قد كان سعيد بن العاص من صالحي ولاة أهل المدينة، فلمّا لم يرَ أن يقطع الآبق، أمر ابن عمر بقطعه **.وفي هذا دليل على أنّ ولاة أهل المدينة كانوا يقضون بآرائهم، ويخالفون فقهائهم (كذا)، وأنّ فقهاء أهل المدينة كانوا يختلفون، فيأخذ أمراؤهم برأي بعضهم دون بعض»**[1]. والخبر مهمّ أوردناه على طوله؛ لأنّه دليل على أنّ إرهاصات الوعي بضرورة تأسيس علم يجتمع حوله الفقهاء لا نجدها في كتب الأصول فحسب؛ بل لعلّها أوضح في كتب الفروع، فضلاً عن أنّ تعليق الشافعي على غاية من الأهميّة على أساس أنّه يبرز، في إطار نقده لمفاهيم إجماع أهل العلم بالمدينة، وللمذهب المالكي عموماً، من قبيل قولهم: «العمل عندنا»، و«ما جرى به العمل عندنا»، وغيرهما، أنّ مناخ التنوّع والاختلاف بين الفقهاء قد استغلّه السّاسة، ووجدوا فيه مأرباً لهم؛ إذ خوّلوا لأنفسهم الاجتهاد الشخصيّ حيناً، والاعتماد على آراء بعض الفقهاء دون بعض حيناً آخر، الأمر الذي يمكن أن يكون سبباً من الأسباب التي تدعو إلى ضبط العلم الكفيل بكبح جماح الاختلاف، وتحديد أصوله العامّة.

وهكذا، أصبح تأسيس الشافعيّ علمَ أصول[2] التشريع في الحضارة الإسلاميّة مسلّمةً رائجة لدى أغلب الدّارسين. وقد اشتهر قول للفخر الرازي،

---

(1) الشافعيّ، الأمّ، 7/ 240. (التشديد منّا).

(2) أو (أصول) لم يكن المصطلح، في المفرد أو الجمع، يحمل، زمن الشافعيّ، الدّلالة الحافة التي علقت به لاحقاً؛ بل إنّ المعنى الدقيق للمصطلح لن يتحدّد، على ما يبدو، إلا في القرون اللاحقة، وفي القرنين الرّابع والخامس خاصة عندما يشتدّ عود العلم مع علماء الكلام. راجع: مقدسي، جورج: the Juridical Theology, op.cit، ص7-8. وقد عاد حلّاق إلى المسألة في دراسته: (was al shafi'i)، مثبتاً ما ذهب إليه مقدسي، مستشهداً بعدد من مصنّفات القرن الثالث التي كانت تحمل في عناوينها مصطلح (أصول)، وهي، في الحقيقة، أعمال في الفروع الفقهيّة ليس غير. وهو يستدلّ بذلك على أنّ علم الأصول بالمعنى الدّقيق لم يظهر إلا في فترة متأخّرة. =

أورده السّبكي في طبقاته؛ حيث يقول: «إنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض...»[1]؛ بل إنّ صاحب الطبقات يرى أنّ الشافعي أسّس العلم على غير مثال... «وقد كان الناس، قبل الإمام الشافعي، يتكلّمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفيّة معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع»[2]. ولا شكّ في أنّ ابن خلدون (ت 808هـ) قد كرّس هذا الحكم في مقدّمته[3]. ولكنّ مسألة تأسيس أصول الفقه لم تشذّ هي، أيضاً، عن الصّراع بين المذاهب والفرق، حيث يرجع الأحناف إرساء العلم إلى أبي حنيفة النعمان وتلميذيه...، وكذلك تفعل الشيعة[4].

= وفي ذلك، مثلما هو واضح، تكثيف للشكوك حول أسبقية الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه. انظر دراسته، ص588-589. وانظر: الباب السّادس من كتابه: Origins and evolution of Islamic Law, op.cit، ص122-149.

(1) السّبكي، تاج الدّين، طبقات الشافعيّة الكبرى، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، (د.ت)، 1/ 100 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(3) انظر: ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، ص501 وما بعدها، فصله حول علم أصول الفقه. ويجب أن لا يخفى عنّا أنّ الآراء التي يتخذها ابن خلدون في مقدّمته، أو السّبكي في طبقاته، أو الرازي في إرشاد الطالبين، إنّما هي آراء ملفوفة بالضرورة برداء إيديولوجيّ يعكس انتماء هؤلاء جميعاً إلى أهل السنّة والجماعة.

(4) انظر: الشرفي، عبد المجيد، الشافعي أصوليّاً بين الاتّباع والإبداع، حيث تجد رصداً لمواقف أتباع المذاهب من مسألة تأسيس علم أصول الفقه ضمن: لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، ص131-133. وانظر، أيضاً، مقدمة محقّق العدّة في أصول الفقه لشيخ الطائفة الإمام أبي جعفر الطوسي (ت 460هـ)، حيث يذكر محمد رضا الأنصاري القمي، محقق الكتاب، أنّ الشيعة الإماميّة عرفت العلم قبل الشافعيّ، لكنها لم تكن في حاجة إلى تدوينه إلا بعد الغيبة الكبرى (سنة 329هـ)، ص55 وما بعدها.

غير أنّ ما يذهب إليه الرّازي (ت 606هـ)، في تقديمه لإمامه الشافعيّ، واضعاً لعلم أصول الفقه، يبدو أمراً منتظراً، باعتباره كلاماً يصدر عن تلميذ في حقّ أستاذه، معدّداً مناقبه، غير أنّه كلام لا يخلو، في تقديرنا، من وعي إبستيمي مرهف؛ ذلك أنّ صاحبه حدّد ظروف نشأة العلوم، وطرائق تطوّرها؛ إذ يميّز، بدقّة، بين لحظتين متمايزتين في تاريخ العلوم، لحظة الممارسة العفويّة دون الخضوع لما سمّاه، مصيباً، «القانون الكليّ»، ولحظة وضع القوانين التي تنظّم منهج الممارسة، ومرجعياتها، وحدودها، ومصطلحاتها.

ويجدر بنا أن نلاحظ، في هذا المستوى، أنّ الأصوليّين المحدثين لم يفكّروا في اختبار هذه المسلّمة؛ بل أعادوا، تقريباً، النتائج نفسها التي وصل إليها أسلافهم[1]، فعلى الرغم من محاولات بعضهم تقديم مواقف موضوعيّة، فإنّ رغبتهم في محاصرة الخلاف بين المدارس الفقهيّة والمذاهب العقائديّة قد دفعتهم إلى إغلاق المشكل دون قدرة على فضّه بصورة حقيقيّة.

نجد لدى الشيخ محمد أبو زهرة، على سبيل المثال، مراجعة تقييمية طريفة تبدو موضوعيّة في تناول مقالة الريادة في تأسيس علم أصول الفقه، على الرغم من أنّ لحظة النّشأة بقيت محلّ نزاع بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة؛ ذلك أنّ الشّيخ يقرّ بأنّ الشافعيّ لم يبتدع علم الأصول ابتداعاً، وإنّما فضله في جمع شتاته وتدوينه؛ «فهو لم يبتدع منهاج الاستنباط، ولكن له السّبق في أنّه جمع أشتات هذه المناهج التي اختارها، ودوّنها في علم مترابط الأجزاء»[2]. وعلى الرغم من أنّ الشيخ سرعان ما يتخلّى عن موضوعيته، عندما يقصي فقهاء الشيعة في مجال تأصيل الأصول الشرعيّة،

---

(1) انظر أطروحة محمد طاع الله، أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليليّة نقديّة، حيث يتوقّف الباحث، بدقّة، عند نماذج من الأصوليين المحدثين ليستعرض ما استقرّ لديهم من مواقف حول مسألة الريادة في تأسيس علم أصول الفقه، وينتهي الباحث إلى أنّ هؤلاء لم يضيفوا شيئاً ذا بال عمّن سبقهم في دراسة الموضوع. ص40 وما بعدها.

(2) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1957م، ص14.

فإنّ طرافة مواقفه تنبع، في تقديرنا، من قدرته على استيعاب الهيئة التي تنشأ عليها العلوم، فهي لا تظهر دفعة واحدة، وإنّما تحتاج إلى توافر ظروف موضوعيّة تهيّئ لبدايتها، ويبدو أنّ ذلك قد توافر لصاحب الرّسالة.

ولكنّنا نقف، مع ذلك، على بعض المحاولات النقديّة التي لا تستعيد القضيّة بالطريقة نفسها التقليدية، ولا تنخرط في السّجال الإيديولوجي، حيث يتحوّل الباحث إلى طرف في النزاع. ويتّفق هؤلاء الدارسون على أنّ علم أصول الفقه كانت له إرهاصات سبقت (**الرّسالة**)، وإنّما فضل الشافعي في تلقّف تلك البدايات، ورغبته في إلباس الحلول التي ارتضاها الفقهاء رداءً إسلاميّاً، «وإدخال عناصرها المتناثرة ضمن نسق موحّد يشمل مختلف الحالات»[1]. ويذهب وائل حلّاق إلى أنّ يوسف شاخت (ت 1969م) هو الذي كرّس أكثر من غيره الحكم القاضي بإرساء الشافعي للعلم عند غيره من المستشرقين، مثل غولدتسيهر، ون.ج كولسن، وغيرهما[2]؛ ولذلك ألّف بحوثه[3] ردّاً على كتابات هؤلاء وغيرهم من الباحثين، وهي أعمال تعيد مساءلة لحظة البدايات، حيث يطرح الاستفهام الآتي: هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم أصول التشريع الإسلاميّ؟.

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ص156، والشافعي أصوليّاً بين الاتباع والإبداع، لبنات، ص141 وما بعدها.

(2) لا شك في أنّ أغلب المستشرقين قد ذهبوا هذا المذهب، فقد قال هافنينغ (Heffening) في فصله (الشافعي)، في دائرة المعارف الإسلاميّة (ج IVÀ ط2، 1934م (بالفرنسيّة)) ما ترجمته: «ولم يكن الشافعيّ ليكتفي بدراسة علوم الفقه دراسة مستفيضة؛ بل كان يعتني في رسالته بالأصول والمناهج، فصار بذلك مؤسّس علم أصول الفقه». ص262.

(3) حلّاق، وائل: ..Was al-shafii, op.cit وتلت المقالة كتب عديدة عادت إلى مسألة ريادة الشافعيّ لأصول الفقه عودة نقديّة طريفة، وإلى قضايا جوهريّة مثل ظروف تأسيس المذاهب الفقهيّة الأربعة، وحقيقة علاقتها بشيوخها المشهورين. انظر الإحالة السّابقة، رقم2، ص59.

ولئن تجاوزنا، اليوم، طريقة البحث الكلاسيكيّة، حيث كان يرتبط وضع العلوم وتأسيسها بأفراد معيّنين، وأصبحنا ندرك أنّ العلوم لا تتولّد ذاتياً، ولا تنشأ بالطفرة، وإنّما تقوم عبر التراكم المعرفي، فإنّ الجدير بالملاحظة أنّ بحث حلاق هذا ينطلق من محاولة إنطاق ما تسكت عنه كتب التراجم وتاريخ المصنّفات، وكذلك كتب الأصول والطّبقات؛ إذ هي جميعاً تقرّ بغياب مؤلّفات أصوليّة في القرن الثالث من الهجرة/التاسع للميلاد؛ أي: القرن الذي تلا موت صاحب **(الرّسالة)**، المؤسّس المفترض لعلم أصول الفقه. وهنا يُطرح الاستفهام الآتي: لِمَ قوبلت **(الرّسالة)** بمثل هذا التجاهل، وهي على ما هي عليه من قيمة وفق ما يدّعي المتأخّرون؟

يتّفق الدّارسون، الذين اهتمّوا بالشافعي، على أنّ رسالته بقيت مهمّشة طيلة قرن من الزّمان بعد موت صاحبها، ولكن لم يقع البحث عن أسباب هذا التهميش والإقصاء؛ إذ يبدو أنّها لم تستمل أيّ شرح، ولم تلقَ أيّ معارضة في زمنٍ احتدم الجدل فيه بين العلماء كأشدّ ما يكون، فلِمَ هذه اللامبالاة؛ إذاً، على الرغم من أنّ الكتاب عُدّ في القرون اللاحقة معادلاً لـ: **(أرغنون)** أرسطو قيمة وأهميّة[1]؟

يمثل أثر الشافعي تأليفاً وجمعاً بين ما ذهب إليه «أهل الرّأي» من ضرورة اعتماد القياس[2] فيما لم يصدر عنه نصّ، و«أهل الحديث»، الذين يرفضون القياس رفضاً مطلقاً. «أمّا بالنّسبة إلى الشافعي، فإنّه لم ينجح في طرد الرّأي من مجال التفكير الفقهي، ولا في جعل السنّة مسلّماً بها مطلقاً، فخلال القرون، التي تلت وفاته، واصل أغلب الحنفيّة والمعتزلة، دون شك، تحت أشكال مختلفة، الدّفاع عن دور التفكير البشريّ في الشريعة»[3]. لكن التيار

---

(1) حلّاق، وائل، المرجع نفسه، ص323.

(2) يسوّي الشافعيّ بين الاجتهاد والقياس. راجع قولته الشهيرة: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة... والاجتهاد القياس». الرّسالة، ص477.

(3) حلّاق، وائل: ...Was al-shafii، ص599.

المناهض، ممثلاً، خاصّة، في ابن حنبل، وداود بن خلف الظاهري، والحشويّة من أهل السنّة، شدّد على مركزيّة النصوص المقدّسة في التشريع، وعرف هذا التيار بنفوره من الاجتهاد في مسائل الدّين.

يبدو أنّ عدم المبالاة، الذي عرفته **(الرّسالة)** في القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد، يعود إلى أنّها لم تَرُق لـ: «أهل الرّأي»، الذين رفضوا أن يكون النصّ الحكم الأوّل والأخير، كما لم تلقَ **(الرّسالة)** حظوة لدى «المحدّثين»؛ لأنّهم شعروا بالرّيبة عند جمع الشافعي القياس بالاجتهاد[1] في نظريّته الأصوليّة، حيث اعتبرهما شيئاً واحداً.

وبذلك، يمكن أن نفهم ما لقيته **(الرّسالة)** من تهميش استمرّ قرناً كاملاً بعد موت صاحبها. ولن تبعث الحياة في مصنّف الشافعي إلا مع تلامذته المتأخّرين؛ مثل: إبراهيم المروزي (ت نحو 340هـ/ 951م)، وأبي بكر الفارسي (ت نحو 350هـ/ 960م)، وأبي بكر الصّيرفي (ت 330هـ/ نحو942)، والقفّال الشاشي (ت 336هـ/ 947م)، وغيرهم. ويبدو أنّ أهمّ مصنّفين على الإطلاق أوليا عناية كبيرة عند كتّاب تراجم الأعلام هما الصيرفي أوّل شارح لـ: **(الرّسالة)**، والقفّال الشاشي، الذي كان يملك هو، أيضاً، شرحاً لها.

لا شكّ، إذاً، في أنّ تلامذة الشافعي قد سمحت لهم ملابسات عصرهم، وظروف المجتمع السياسيّة والثقافيّة، في القرن الرّابع من الهجرة/ العاشر للميلاد، حيث خبت الحركة الفكريّة المائلة نحو «الرّأي»، باستدعاء عمل شيخهم، وبعث الجذوة فيه. وفي هذه الفترة، تأسّست الكتب الأصوليّة بالمعنى الحقيقي والدّقيق للكلمة[2].

---

(1) الشافعي، الرّسالة، باب القياس، ص477 وما بعدها. وانظر، أيضاً، دراسة قيّمة لإريك شومون:

La problématique classique de L'ijtihad et la Question de l'ijtihad du prophète:ijtihad, wahy et isma, in: Studia Islamica, Lxxv, 1992.

(2) حلّاق، وائل: ...was al-shafii، ص595، حيث يرصد قائمة بأسماء الأصوليّين، =

ثمّ توسّل الباحث بالإحصاء والمقارنة، حيث تابع تطوّر عناية مصنّفي المناقب من الشافعيّة بشيخهم المقدّم، فانطلق بأوّل عمل وصلنا في الغرض، وهو لأبي حاتم الرّازي (ت 277هـ/ 938م)، وانتهى بمناقب البيهقي (ت 458هـ/ 1066م)، ليستنتج تضخّم الصورة التي اكتسبها الشافعي بفعل الزّمن، وأنّ صورته، مؤسّساً لعلم الأصول، ترسّخت مع تتالي العصور؛ بل اكتسبت هالة من القداسة لم تكن موجودة في الأصل[1]. فقد تمّ أوّل شرح لـ: **(الرّسالة)** بعد أكثر من قرن من وفاة الشافعي، وكان ذلك على يد الصيرفي (ت 330هـ/ 942م)، ثم أبي الوليد النيسابوري (ت 349هـ)، والشّرح الخامس تمّ بعد قرنين. ويذكر الزركشي (ت 794هـ) مؤلّفات أصوليّة تعود إلى القرن الرّابع مثل كتاب **(الرّد على داود في إنكاره القياس)** لابن سريج (ت 306)[2]، ثم إنّ كتاب **(الفهرست)** لابن النّديم (ت 438هـ) يؤكّد قلّة المعلومات، التي تتّصل بالأصوليين وبمصنّفاتهم خلال قرنين بعد وفاة الشافعيّ. وعلى الرغم ممّا عبّر عنه الشيخ محمّد الفاضل بن عاشور من إدراك دقيق، ووعي منهجيّ بوظيفة أصول الفقه في الحضارة الإسلاميّة، وتفطّنه إلى أنّ العلم أصبح، منذ أن أُرسِيت أسسه، سياجاً للمذاهب، ومقيّداً للفقهاء، حيث إنّه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد، بعد أن كانت مطلقة، فإنّنا لا نتّفق معه في الاستنتاج الذي

= الذين يبدو أنّهم برعوا في علم أصول الفقه في القرنين الرّابع والخامس من الهجرة، العاشر والحادي عشر للميلاد.

(1) حول المبالغات التي حيكت حول شخصيّة الشافعيّ. راجع هافنينغ (Heffening) فصل الشافعي، دائرة المعارف الإسلاميّة، ط1 (بالفرنسيّة)، 1934م، جIV، ص262. وانظر: بوعجيلة، ناجية الوريمي، الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السّائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم، المؤسّسة العربيّة للتّحديث الفكري، ط 2004م، ص114-115.

(2) انظر قائمتين من الأعمال الأصوليّة أوردها جورج مقدسيّ، بالاعتماد على الزركشي والسّبكي، لعلماء ينتمون إلى الفترة الممتدّة بين القرن الرّابع والقرن السّادس للهجرة: The Juridical theology...pp. 30-32، إلى جانب القائمة التي أثبتها حلّاق: Was al-Shafi'i...، ص595.

ساقه نتيجة لما لاحظه من غياب التآليف الأصوليّة في القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد؛ حيث يقول: «فلذلك بقي علم أصول الفقه، طيلة القرن الثالث، بعد الإمام الشافعيّ، لم يتناوله البحث، ولم يتناوله التحرير من جديد. واعتبر أصولاً جامعة مقوّمة لقيام كلّ مذهب من المذاهب، باعتبار تميّزه عن المذاهب الأخرى، وانفصاله عنها، وجامعة لكلّ طائفة من الفقهاء مع اختلاف ما بين بعضها وبعض من التفريع في قواعد أصوليّة هي التي يتكوّن بها ما نعبّر عنه حقيقة المذهب»[1]. فالشيخ الفاضل ابن عاشور يفترض، دون حجّة أو برهان، خلوَّ القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد من المصنّفات الأصوليّة، فعدم وصول تآليف من ذلك القرن إلينا لا يعني، بالضّرورة، غيابها تماماً، لاسيّما أنّ كتب التاريخ والتراجم تشير إلى وجود عدد من المصنّفات الأصوليّة في القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد. وتنسب بعضها إلى شيوخ بارزين من المعتزلة أو الأحناف، على نحو ما سنرى.

وممّا يدعّم هذا الغموض، الذي يكتنف القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد، في مسألة مصنّفات أصول الفقه، أنّ ما يُعرف اليوم باسم **(الرّسالة)** لم يكن معروفاً بهذا الاسم في الماضي، فالشّافعي كان يسمّيها **(الكتاب)**[2]. وقد عُرفت كتب أخرى باسم **(الرّسالة)**، مثل رسالة ابن أبي زيد القيرواني المالكي (ت 386هـ)، فضلاً عن أثر الشريف المرتضى الشّيعي (ت 436هـ) «**رسالة إنقاذ البشر**»[3]. ويبدو أنّ التسمية، التي عُرف بها مصنّف الشافعيّ، تسمية متأخّرة؛ بل قد يكون الكتاب مرّ بمرحلة انتقاليّة وُسِم فيها باسم (كتاب الرّسالة).

وإذا نحن توقفنا عند هذا الأثر في حدّ ذاته، وتأمّلنا ما طرحه الشافعيّ من مقاربات نظريّة، أدركنا أنّه فعلاً يؤسّس رؤية وسطيّة بين «أهل الرّأي»، و«أهل الحديث». ويبرز ذلك من خلال ترتيبه للأصول، وعنايته الشّديدة

(1) ابن عاشور، محمّد الفاضل، محاضرات، مركز النّشر الجامعي، 1999م، ص346.
(2) انظر: الرّسالة، الشافعيّ (الفقرات 64، 418، 420).
(3) Michael cook: Early Muslim Dogma, A source critical study Cambridge University, press,1980, p. 52.

بالسنّة، مثلما هو معروف؛ بل إنّ هذا التأليف والجمع قد غدا ضرباً من التلفيق. يقول نصر حامد أبو زيد: «ذلك أنّ جعل النّصوص الدينيّة مصدر اليقين ومرجعيّته الأصليّة، بما استتبع ذلك من توسيع لمفهوم النّصوص، حتى اندرج فيها سنن العادات والإجماع، كان موقفاً إيديولوجياً يتصدّى لموقف آخر يجعل من العقل الحرّ مرجعيّة اليقين»[1]. وقد برز التوفيق، أيضاً، من خلال رأيه المشهور الذي ينفي فيه أن يكون القرآن محتوياً على كلام غير عربيّ. وهو ما سنعود إليه في موضعه.

وإذا كان شومون[2] يذهب إلى أنّ المصطلحات والمفاهيم، التي يعمد إليها الشافعي في رسالته، ليست بالدقة التي ستُعرف بها لاحقاً؛ بل إنّ المسائل التي تناولها، على أهميّتها، ليست سوى جزء ممّا سيقوم عليه علم أصول الفقه لاحقاً، فإنّه يقرّ بريادة الشافعيّ، ولا ينكر فضله على وجه العموم[3]، على الرغم من أنّ حلّاق قد ألقى ظلالاً من الشكّ حول أهميّة الشافعي مؤسّساً لعلم أصول الفقه؛ إذ عاد إلى الفضاء الإبستمولوجي الذي ظهرت فيه الرّسالة، وأنار السّبيل على مجهودات تلاميذه في القرون اللّاحقة، فإنّه يبدو لنا من المبالغة أن نقلّل من شأن الرّسالة في تاريخ علم أصول الفقه الإسلامي، فعلى الرغم من أنّ أثر الشافعي بقي ميتاً قرناً من الزّمان، وهو ما يشكّك فعلاً في مركزيّة دوره في تأسيس العلم، فإنّه، مع ذلك، لا يلغيه تماماً.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ص90. وهو يردّ بهذا القول على ما ذهب إليه رضوان السيّد من نفي لتوفيقيّة الشافعيّ. انظر: الشافعي والرسالة، مرجع سابق.

(2) انظر: شومون، إريك (Eric Chaumon La problématique classique de L'ijtihad, op. cit.)، في الإحالة رقم1 من صفحة 105. وراجع كلامه عن الرّسالة، حيث يقول ما ترجمته: «كان لها دور عظيم في تطوّر الفكر التشريعيّ في الإسلام، ولكنّها لا تحمل أيّ خاصيّة تجعل منها أثراً كلاسيكياً». المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، فصل (الشافعيّ)، ط2، 1998م، جiv، ص189. يقول ما ترجمته: «يجب أن نعتبر المزاعم، التي تنكر فضل الشافعي في تأسيس علم [أصول الفقه]، محض جدال».

فمصنّف الشافعي ينتمي إلى مرحلة البدايات التي تعرف، في أغلب علوم الإنسان، بالتعثر والتردّد، ولذلك لم تستقِم مصطلحات العلم، ولم تتبلور نهائيّاً، ولم تستقلّ عن غيرها من العلوم، بيد أنّ هذا يجب أن لا يخفي عنّا حقيقة كون (**الرّسالة**) ظهرت في إطار ملابسات اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة مخصوصة لا يمكن إلغاؤها، إن نحن رمنا التأريخ للعلم تأريخاً دقيقاً، وكأنّنا بالدّارسين المتأخّرين أسقطوا المعارف اللاحقة المتأخّرة في علم الأصول، بعد أن نضج على رسالة الشافعي أوّل أثر في الموضوع وصل إلينا. وهو، في تقديرنا، ضرب من الإجحاف لا ينكر. ولكن لا يمتري أحد في أنّ غياب النّصوص الأصوليّة المنتمية إلى القرن الثالث من الهجرة، وعدم وصولها إلينا[1]، قد حال دون فضّ الإشكالات العالقة في تاريخ التشريع الإسلامي، فاستمرّ التخمين والتأويل على نحو كبير.

ولقد مثّلت مقالة وائل حلّاق عملاً مرجعيّاً عند المستشرقين المعاصرين، لا لأنّه شكّك في ريادة الشافعيّ مؤسّساً لعلم أصول التشريع فحسب؛ بل لأنّه أعاد النظر، أيضاً، في المسلّمات الرّائجة في الدّراسات الغربيّة منذ صدور بحوث شاخت، وكولسن، وهافنينغ، وغيرهم؛ ولذلك وقف عنده المستشرقون المعاصرون طويلاً، وعُدّ بحثه، مثلما رأينا، بحثاً على درجة كبيرة من الأهميّة[2]، غير أنّ اللّافت أنّ حلّاق لا يجد أيّ تواصل معرفي بين رسالة الشافعيّ من ناحية، وازدهار علم أصول الفقه في القرن الرّابع من

(1) انظر قائمة المصادر التي قدّمها عبد المجيد التركي في نهاية مقدّمته لتحقيق كتاب أبي الوليد الباجي (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986م، ص100-102، إلى جانب القوائم الأخرى المذكورة في الإحالات السابقة.

(2) راجع الإحالة رقم1، ص59. وقد عمّق حلّاق مواقفه هذه مستفيداً، مثلما هو واضح، ممّا صدر فيها من نقد في كتبه اللّاحقة، لاسيما :

- A History of Islamic Legal theories.
- Origins and Evolution of Islamic Law

الهجرة/ العاشر للميلاد من ناحية أخرى، ولكنّه، عند فحصه (الرّسالة) ذاتها، يعترف بأنّها تمثّل عملاً أوليّاً، أو هي مادّة خام افتقدت عدداً من المسائل الجوهريّة التي سيعرفها العلم لاحقاً، وكأنّ الباحث، بهذه الطّريقة، قد وقع في ضرب من التردّد[1] هو الذي دفع شومون إلى القول: «إنّ بقاء الرّسالة أثراً ميتاً، نحو قرن من الزّمان، لا يعني انتفاء أهميّتها تماماً»[2]؛ إذ يمكن أن نَعدّ صاحب (الرّسالة) قد لامس الكثير من المسائل الأصوليّة المهمّة، دون أن يكون الأثر يعكس، بالضّرورة، اكتمال العلم، ونضجه التّامّ.

ومن المعلوم أنّ الأخبار تذكر أنّ بعض الأعمال الأصوليّة قد أنجزت خارج المدرسة الشافعيّة على يد عدد من العلماء مثل: عيسى بن أبان الحنفيّ (ت 221هـ/ 835-836م)، والنظّام المعتزلي[3] (ت 231هـ حوالي 845م)، وهو ما يشير إليه وائل حلّاق ذاته. ويمكن أن تكون أعمال أخرى قد أُنجِزت في هذه الفترة، ولكن يصعب تأكيد ذلك دون وصول نصوص إلينا تعود إلى القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد، أو حتى قبل هذا الزّمن. وقد تؤكّد البحوث في المستقبل خلوّ ذلك القرن فعلاً من أعمال في أصول الفقه بالمعنى الدّقيق للكلمة. ولكن على الرغم من كلّ ذلك، لا شكّ في أنّ وائل حلّاق «قد بالغ كثيراً عندما قال: إنّ القرن التاسع كان خالياً من أعمال في أصول الفقه»[4]. وقد بنى الباحث حكمه هذا على أساس أنّ أوّل شرح لـ:

---

(1) راجع المتابعة النقديّة الدّقيقة للمستشرق كريستوفر مالكيرت:
Christopher Melchert, Notes and documents, George Makdisi and Wael b. Hallaq, Arabica, tome XLIV. Brill, Leiden, 1997 (308-316), p. 312.

(2) انظر: شومون (chaumon)، مقالة الشافعي، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بالفرنسيّة)، ط 1998، 4/ 189.

(3) انظر: فان إس (J. Van ESS)، فصل النظّام، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 9/ 1060.

(4) راجع: مالكيرت، كريستوفر:
Christopher Melchert, Notes and documents, op.cit, p. 312.

(الرّسالة) لن يكون إلا بعد مضيّ قرن من الزّمان على وفاة صاحب **(الرّسالة)**، وكأنّ المؤلّف، وكذا غيره من الدّارسين، لم يتصوّروا، مبدئيّاً، إمكانيّة قيام علم أصول الفقه خارج المدرسة الشّافعيّة.

لقد أثارت مواقف حلّاق المبثوثة في كتبه ومقالاته جدلاً كبيراً[1]؛ فهي تنهض، أساساً، على محاولة دحض الرؤية، التي كرّسها الاستشراق، تلك التي ترى أنّ علم الفقه وأصوله قد عرف أوجَهُ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة منذ القرون الأولى، وهي رؤية تلقفها المفكّرون المسلمون دون كبير اختبار، وصارت من قبيل المسلّمات، كما رأينا. غير أنّ حلّاق تفطّن إلى خلفيات هذه الرؤية، ورأى أنها تقوم على هدف معلن هو دراسة تاريخ العلم، وهدف خفيّ مضمن سمّاه الباحث «المهدوف»[2]، الذي لا يتمّ التصريح به. فما مضمون هذه الأهداف المضمّنة؟

يندرج احتفاء المستشرقين بأعمال الشافعيّ، عند وائل حلاق، في إطار رغبتهم في تأكيد نضج الفقه الإسلامي، وعلم أصول الفقه، منذ مراحل مبكّرة في تاريخ الحضارة الإسلاميّة نتيجة الأخذ والإفادة من الشرائع والعلوم الشّائعة عند الأمم الأخرى المجاورة لهم. ولما نضج علم أصول الفقه بسرعة[3]، فإنّه عرف، إثر ذلك، تقهقراً شأنه شأن العلوم الأخرى، وهو ما يعني أنّ العلوم

(1) انظر: السيّد، رضوان، صحيفة الحياة اللبنانية، 20/ 8/ 2005م،الموقع الإلكتروني: http:/www.daralhayat.net/actions/printphp.

(2) انظر مقدمة حلاق للترجمة العربيّة لكتابه: نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص10.

(3) ينبغي أن نشير إلى أنّ مراجعة حلّاق للموقف الاستشراقي، وللمواقف الرّائجة عموماً، إنّما توسّل فيها بما انتهى إليه يوسف شاخت، وما حاول تكريسه، مستفيداً من أعمال سابقيه، لا سيّما غولدتسيهر (Goldziher) ومارغليوث، (Margoliouth). يقول شاخت، على سبيل المثال: «ويمكن أن يستنتج على العموم... أنّ التفكير الفقهيّ الدّقيق أخذ يدرك درجات متزايدة من الإتقان، انطلاقاً من المراحل المبكّرة للفقه الإسلامي، وصولاً إلى زمن الشافعيّ». (Origins of Muhammaden Jurisprudence)، ص287، ومثل هذه الأحكام يرفضها حلّاق رفضاً تامّاً.

الإسلامية، عند هؤلاء الباحثين، لم تنضج تدريجيّاً، ولم تتطوّر داخلياً وفق نموّ المعرفة، وتلاقح الأفكار واكتمالها بفعل التراكم، وإنما كانت، في تقديرهم، في حاجة إلى الآخر، وذاك هو قدر المسلمين الذي لا يفارقهم؛ إنّهم، دوماً، في حاجة إلى الآخر ماضياً وحاضراً ومستقبلاً بطبيعة الحال، وهي رؤية إيديولوجية استعماريّة واضحة، وإن كانت تتخفّى وراء ادّعاء الدراسة العلمية. وهو ما يرفضه حلاق جملةً وتفصيلاً، ويؤسّس مواقفه في محاولة لدحض هذه الرؤية الشائعة. وفي هذا الإطار يجب أن نفهم تشكيكه في مركزية (الرسالة) بالنسبة إلى علم أصول الفقه، وتنسيبه لإضافات الشافعيّ.

والجدير بالذكر أنّ شاخت ذاته يقرّ بأنّ المصطلحات الأصولية، بمعناها الدقيق، كالأحكام الخمسة على سبيل المثال، لم تظهر في الأعمال الأصولية الأولى، كـ: (الرسالة) للشافعي، وإنّما ستظهر لاحقاً بفعل الجدل الكلاميّ الذي سيحتدم بين الأصوليين والمتكلّمة في القرنين الرابع والخامس من الهجرة[1]، وهو ما ينهض شاهداً على أنّ علم أصول الفقه لا يمكن أن يكون قد عرف نضجه وأوجه على يدي صاحب الرّسالة كما يزعم هو نفسه.

ويذهب علماء الشيعة إلى أنّهم قد سبقوا علماء العامّة، كما يصفونهم، في العناية بأصول الفقه؛ بل في كلّ علوم الإسلام. ويقوم كتاب آية الله حسن الصدر (**تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**) مثالاً على ذلك، حيث يجزم قائلاً: «أوّل من أسّس أصول الفقه، وفتح بابه، وفتق مسائله، الإمام أبو جعفر الباقر عليه السّلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصّادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعده»[2]. ثمّ يذكر الكاتب أنّ أوّل من صنّف في هذا العلم هو «هشام بن الحكم»، شيخ المتكلّمين في الأصوليين الإماميّة، ويستعرض أهمّ أئمّة علم أصول الفقه من الشيعة الإماميّة، بداية بأبي سهل النوبختي (ت

---

(1) راجع شاخت، يوسف: Origins of Muhammaden Jurisprudence, p. 57.

(2) الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، 1401هـ/ 1981م، ص10.

311هـ)، مروراً بالشيخ المفيد والسيّد المرتضى (ت 436هـ) وأبي جعفر الطوسيّ، ونهاية بجمال الدّين الحلّي، والمحقّق نجم الدّين الحلّي[1].

ولا يخفى على الدّارس ما تسعى كلّ المذاهب الفقهيّة والفرق الدينيّة إلى تحقيقه، بجعل شيوخها أوّل من تكلّم في علوم الإسلام، وفتق أبوابها، وصنّف في إطارها، وغايتها، في ذلك، ترسيخ أقدامها في التاريخ، وإثبات مشروعيّتها في الواقع. غير أنّ اللافت غياب الحديث عن المعتزلة في قضيّة تأسيس علم أصول الفقه؛ بل إنّه تمّ تهميشها تماماً، وكأنّ ذلك امتداد لإقصائها في الواقع التاريخيّ. والحال أنّ المهتمّين بأصول التشريع يجمعون على أنّ هذا العلم قد اشتدّ عوده، ونضج، واكتمل، مستفيداً من مباحث علم الكلام الذي يُعدّ أهل الاعتزال أشدّ المبرّزين فيه، وهذا ما دعانا إلى العودة إلى أوائل شيوخ الاعتزال للوقوف عند مساهماتهم في هذا الحقل من علوم الإسلام. لاسيما أنّ الزّعامة المذهبيّة تكون في العادة سبباً في اشتغال هؤلاء بالتفسير، والفقه، والأصول، وغيرها من العلوم.

لا شكّ في أنّ من أهمّ عوائق العودة إلى آراء المعتزلة الأوائل وأفكارهم ضياعُ مصنّفاتهم، أو تلفها لأسباب عديدة؛ فلم يصلنا من آرائهم سوى شذرات مبثوثة في كتب الفرق، أو الفقه وأصوله، أو التفسير، أو التراجم. فأبو الحسن الأشعري (ت 324هـ)، على سبيل المثال، نقل إلينا رأي واصل بن عطاء (ت 80-131هـ)، وعمرو بن عبيد (ت 80-144هـ)، في تفسير المحكم والمتشابه؛ حيث يذكر، نقلاً عنهما، «المحكمات ما أعلم الله -سبحانه- من عقابه للفسّاق، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النِّسَاء: 93]. أمّا المتشابهات، فهي التي أخفى الله عن العباد عقابه عليها، ولم يتبيّن أنّه يعذّب عليها كما في المحكم»[2]. ومن المعلوم أنّ تفسير

---

(1) المرجع نفسه، ص311-314.

(2) الأشعريّ، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص291. ويحيل الكثير من علماء الأصول، أيضاً، الى آراء واصل بن عطاء في المحكم والمتشابه. =

المحكم والمتشابه سيعرف تطوّراً عند المعتزلة المتأخّرين، بفعل تطوّر الفكر الإسلاميّ، وتغيّر الفضاء المعرفيّ عموماً، ولكنّ المفيد، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى، أنّ تعرّض واصل بن عطاء إلى هذه المسألة لا يعكس وعيه بقضايا التفسير فحسب، بل بما يعكسه التفسير من أثر في استخراج الأحكام من القرآن. فلئن كانت ثنائيّة المحكم/المتشابه متواترة الحضور في كتب التفسير، فإنّها، دون شكّ، ستكون من المباحث القارّة في كتب أصول الفقه؛ حيث تدرج في مباحث البيان إلى جانب الحقيقة/المجاز، والمجمل/المفصّل، والعامّ/الخاصّ، وغيرها ممّا سنعود إليه في موضعه. وممّا يؤكّد اشتغال شيخ المعتزلة بعدد من المباحث التي تلامس التفسير والأصول، ما يورده أبو هلال العسكري (ت بعد 400هـ) في كتابه (**الأوائل**) متحدّثاً عن واصل بن عطاء: «وأوّل من قال: الخبر خبران: خاصّ وعامّ، فلو جاز أن يكون العامّ خاصّاً، جاز أن يكون الخاصّ عاماً، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكلّ بعضاً والبعض كلّاً، والأمر خبراً والخبر أمراً»[1]. وقد جاء رأي واصل بن عطاء في الخاصّ والعامّ على قدر كبير من الأهميّة، لا لأنّه أوّل من قسّم الخبر هذا التقسيم فحسب، ولكن لأنّه يعكس، بالإضافة إلى ذلك، نظرة دقيقة إلى آيات القرآن، وما بينها من فروق، وما لذلك من أهميّة في استنباط الأحكام من النّصوص. وقد نقل القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ) الرّأي ذاته مع تغيير طفيف: «الخبر خبران، عامّ وخاصّ، متباينان كتباين الأمر والخبر، فلو جاز كون الخاصّ عامّاً، لجاز كون العام خاصّاً، ولجاز أن يكون البعض كلّاً والكلّ بعضاً، فدلالة الخاصّ مباينة لدلالة العامّ»[2].

= انظر، على سبيل المثال: الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدّيب، قطر، ط1، 1399هـ، 1/ 323.

(1) العسكري، أبو هلال، الأوائل، تحقيق محمّد المصريّ ووليد قصّاب، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975م، دمشق، مجلّدان، 2/ 134.

(2) عبد الجبّار، القاضي، فضل الاعتزال، تحقيق فؤاد سيّد، الدار التونسيّة، 1974م، ص234.

ولئن كانت المصادر، التي ترجمت لواصل بن عطاء، لم تذكر شيئاً ذا بال عن اهتمامه بالحديث النبويّ، فإنّ المحدّثين، الذين جمعوا السنّة النبويّة، كالبخاري، ومسلم، وغيرهما، لم يرووا أيّ حديث عن ابن عطاء. وأغلب الظنّ أنّ السبب يعود إلى ابتداعه مذهب الاعتزال، وهو خروج على نهج أهل السنّة والجماعة، وهو ما يعدّ، في حدّ ذاته، سبباً كافياً لإقصائه من زمرة المحدّثين. وعلى الرّغم من هذا الموقف المناهض، الذي اتخذه المحدّثون ضدّ واصل بن عطاء، فإنّ الرّجل كانت له آراء جريئة، على ما يبدو، في الأخبار؛ إذ إنّه «أوّل من علّم النّاس كيف مجيء الأخبار وصحّتها وفسادها»[1]. ولا يخفى علينا ما لعلم الحديث من علاقة وطيدة بأصول الفقه؛ إذ ستمثل السنّة، بالمفهوم الذي ستكتسبه لاحقاً، الأصل الثاني من أصول التشريع.

ثمّ إنّ آراء واصل بن عطاء، على قلّتها، لم تقف عند هذا المستوى؛ إذ يطالعنا قول له طريف أورده العسكري: «إنّ النّسخ يكون في الأمر والنّهي دون الأخبار»[2]، وهو ما سيتبنّاه جمهور المعتزلة من بعده، ودون أن نقف طويلاً عند الأسباب التي دفعته إلى هذا الرّأي، وما أثاره من ردود عند الأصوليين الأشاعرة خاصّة[3]، وهو ما سنعود إليه لاحقاً، فإنّ مسألة النسخ تندرج في صلب المشاغل الأصوليّة دون شك؛ بل إنّ علماء الأصول المتأخّرين صاروا يعقدون له باباً خاصّاً في مصنّفاتهم، باعتبار أنّ معرفة النّاسخ والمنسوخ شرط يسبق استنباط الأحكام الشرعيّة من النّصوص؛ بل إنّ هذه المعرفة ستعدّ، أيضاً، شرطاً من شروط الاجتهاد.

---

(1) العسكري، أبو هلال، الأوائل، 2/ 134.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) عقد الغزالي، على سبيل المثال، فصلاً يردّ فيه على المعتزلة: «ما من حكم شرعيّ إلّا وهو قابل للنّسخ خلافاً للمعتزلة». المستصفى من علم الأصول، وبهامشه كتاب فواتح الرّحموت لابن عبد الشكور، دار الأرقم للنشر، (د.ت)، 1/ 333.

ومن أهمّ ما نقله العسكريّ عن واصل بن عطاء تعريفه بعلم أصول الفقه، قبل أن يظهر المصطلح الذي يشير إلى هذا العلم المخصوص، فلم تكن غاية الرّجل تأسيس قواعد العلم النظري التي لن تظهر في شكلها النهائيّ إلا في مرحلة لاحقة، إنّما كانت غايته تحديد طريقة لضبط الأحكام الفقهيّة حسب ما انتهى به إليه تفكيره. يقول واصل بن عطاء: «الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجّة عقل، وإجماع»[1]. وبات من المعلوم أنّ هذه الوجوه الأربعة هي التي ستشتهر، لاحقاً، عند جمهور علماء الأصول[2]، بأنّها أصول الفقه، فالكتاب الناطق هو المصدر الأوّل في التشريع الإسلاميّ، وهو المصحف الموجود بين الدّفتين، وأمّا الخبر المجتمع عليه، فهو «السنّة» النبويّة المتواترة، وأمّا حجة العقل فهو «القياس» أو الاجتهاد، وأمّا الأصل الأخير فهو «الإجماع»، وقد حدّده بدقة. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ ابن عطاء يقدّم القياس على الإجماع إن نحن قارنّا تعريفه للعلم بما سيروج لاحقاً من ترتيب مصادر الشريعة عند العلماء.

وهكذا يبدو لنا أنّ شيخ المعتزلة قد جمجم بالموضوع؛ إذ إنّه امتلك الوعي بالعلم، وبأهمّ مسائله وغاياته منذ القرن الثاني من الهجرة / الثامن للميلاد، فوقف عند قضايا جوهريّة في علم أصول التشريع كالعامّ والخاصّ في الخبر، والنّاسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، فضلاً عمّا رأيناه لديه من إدراك واضح بحدود العلم. ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ اهتمام ابن عطاء بهذه المسائل لم تكن الغاية منه تأسيس هذا العلم؛ فالفضاء الإبستمولوجيّ

---

(1) العسكريّ، أبو هلال، الأوائل، 2/ 134.

(2) يرتّب جمهور علماء الأصول، على اختلاف انتماءاتهم العقديّة، مصادر الشريعة على النحو الآتي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ويضبط علماء الشيعة، مثلاً، مصادر الشريعة بهذه الطريقة: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمّة الطّاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه». الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، 2/ 15.

لم يكن، حينئذٍ، مناسباً، وإنّما كان اشتغال الرّجل بعلم الكلام هو الذي دفعه إلى المضيّ في تفكيره إلى نتائجه المنطقيّة، وهو ما ينهض دليلاً، في النّهاية، على أنّ إنكار جهود المعتزلة في تأسيس العلوم الإسلاميّة ضرب من الحيف والإجحاف، حتى وإن لم تصلنا مصنّفاتهم الأولى.

وعلى الرغم من قلّة ما وصلنا من آراء واصل بن عطاء، ومن عاصره من شيوخ المعتزلة، نتيجة للمرحلة التاريخيّة، ولتهميش الثقافة السنيّة غيرها من الثقافات، فإنّها قد كشفت عن إلمام الرّجل بعلوم عصره ما راج منها، وما لم يرج بعد. ويبدو لنا أنّ ما أثاره ابن عطاء من مباحث، وما وقف عنده من مسائل، جدير بأن يعيد الجدل في التأريخ للعلم، حيث تتحول رسالة الشافعيّ، التي عُدَّت أثراً تأسيسيّاً في تقدير العلماء القدامى منذ عصر ابن خلدون، إلى مصنّف ينخرط في مسار تطوّر العلم ونضجه، فلا يمثل، بذلك، مرحلة البداية الخام، كما يذهب إلى ذلك حلّاق، ولا يمثل، أيضاً، فترة الاكتمال وبلوغ الأوج كما تراه أغلب الدّراسات، وإنّما هو أثر استفاد ممّن سبقه، وسيمهّد لمن جاء بعده. ولا غرابة في قيمة الملاحظات التي خطّها واصل بن عطاء؛ إذ إنّه امتلك العلم الكلّي من العلوم الدينيّة، على حدّ عبارة الغزالي؛ لأنّ المتكلّم ينظر في أعمّ الأشياء وهو الموجود[1]، فبعلم الكلام استطاع أن يغوص في بقيّة العلوم الجزئيّة، كالحديث، والتفسير، والفقه، وأصوله... ولعلّ الأقرب إلى الصواب، في تقديرنا، ما ذهب إليه ن. كالدير (N. Calder) من أنّ علم أصول الفقه قد نشأ تدريجيّاً من خلال تطوّر الأنشطة الجداليّة السجاليّة بين علماء المذاهب الفقهيّة، وهو نشاط قام للدّفاع عن القواعد الفقهيّة التي تمّ تأسيسها[2]، وهو أمر منطقيّ؛ إذ إنّ تأصيل العلوم وإرساء قواعدها النظريّة لا يتمّ إلا بعد الخوض فيها فترة من الزّمن، قبل أن تنضج مباحثها، وتتّضح غاياتها، ويستقيم منهجها.

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، 1/ 18.

(2) كالدير، ن (N. Calder)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسية)، فصل: أصول الفقه، 2002م، 5/ 1005-1008.

الخاتمة:

على العموم، يمكن أن يطمئنّ الباحث إلى أنّ الشافعيّ قد خطا خطوات أساسيّة في اتجاه تأسيس علم أصول الفقه، ولكنّه لم يكن أوّل من خاض في مباحثه، فقد اعتنى واصل بن عطاء، شيخ المعتزلة، بعدد من القضايا الجوهريّة فيه، ووقف أئمّة المذاهب السنية الكبرى، أيضاً، مثل أبي حنيفة (ت 150هـ)، على ترتيب مصادر التشريع بصورة دقيقة. ويبدو أنّ جماع ذلك مهّد السّبيل للشافعيّ، الذي حاول أن يرسي العلم، فجاءت (الرّسالة) خطوة من الخطوات المهمّة في هذا الاتجاه، على الرغم ممّا شابها من تعثر، أحياناً، بالنظر إلى طبيعة تطوّر العلوم في مسارها التاريخي نحو النّضج، ونتيجة للوضع المعرفي والثقافي للقرن الثاني من الهجرة/ الثامن للميلاد.

ولا شكّ في أنّ تلامذة الشافعي المتأخّرين، فضلاً عن أئمّة المذاهب الأخرى، قد أسهموا، لاحقاً، في تأسيس العلم وإرساء قواعده، بعد أن تشبّعوا بالمعارف الكلاميّة. وقد بدا ذلك واضحاً في المصنّفات الأصوليّة التي تعود إلى القرنين الرّابع والخامس من الهجرة/ العاشر والحادي عشر للميلاد، وهي أعمال جاءت «في أشكال متطوّرة؛ فمن الطّبيعي وجود تقليد سابق من التعليم والدّراسة، ونظام من التصنيف والتبويب»[1]، وهو ما ينهض

(1) المرجع نفسه، 5/ 1006. ولقد تفطّن الأستاذ عبد المجيد التركي إلى قيمة تأثر علماء الفقه بالمناظرات الكلاميّة، وذلك، على الأقل، في مستوى صياغة العرض، وإحكام البيان، وإقامته الاحتجاج، وكذلك في تبنّي مواد المنطق اليوناني لهذا الغرض، لاسيما إذا رأينا أنّ ظهور علم الكلام قد سبق بعقود عديدة ظهور علم أصول الفقه. الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، التمهيد، ص95. غير أنّنا نميل إلى تنسيب ملاحظة الباحث، في الجزء الثاني من الاستنتاج الذي وصل إليه، إذ يقول: «ذلك أنّ الجيل الأوّل من المعتزلة، واضعي علم الكلام، يرجع عهدهم إلى مطلع القرن الثاني من الهجرة، بينما ينبغي لنا انتظار الشافعيّ المتوفّى في (204هـ/ 819م)؛ لكي نشهد الصّياغة النهائيّة لأصول الفقه، ومن ثَمَّ لظهور علم الخلاف التشريعيّ، المصدر نفسه، ص95.

دليلاً، مرّة أخرى، على وجود مصنّفات أصوليّة تعود إلى القرن الثالث من الهجرة/التاسع للميلاد، ولكنّها لم تصلنا.

وعلى هذا النحو، يجدر بنا ألا نربط تاريخ الأفكار، أو تاريخ علم من العلوم، بعلم من الأعلام، أو بفترة تاريخيّة دقيقة، وإنّما ينبغي أن نبحث في المراحل التاريخيّة العامّة، التي يمكن أن تكون هيّأت لنضج فكرة من الأفكار، أو علم من العلوم، بعد تراكم معرفيّ أسهم فيه، بالضرورة، عدد غير قليل من العلماء.

وهكذا، إنّ النتيجة التي وصلنا إليها، ورأينا فيها أن التأليف في علم أصول الفقه، بالمعنى الدقيق، ليس وليد القرن الثالث، ينبغي أن نأخذها بكثير من الاحتراز؛ لأنّنا نستند فيها إلى ما بقي بين أيدينا من نصوص لا على ما وجد فعلاً، فهي، إذاً، في تقديرنا، نتيجة مؤقتة قد تتزعزع إذا ما ظهرت نصوص جديدة لا نملك، اليوم، سوى عدد من عناوينها، ويتعيّن علينا ألا ننفي نفياً قاطعاً عن هذه الفترة اهتمام علمائها بالتنظير لأصول التشريع، ومحاولة ترتيب مصادر الفقه، وإن لم يكلّل هذا الاهتمام بالتأليف المكتمل، مثلما عرفناه في مراحل لاحقة، فالمهمّ أنّ هذه الفترة قد كانت مهاداً لحركة التصنيف والتأليف التي سيعرفها التشريع الإسلامي على نحو ما رأينا.

* * *

خاتمة الباب الأوّل:

لقد أفضى بنا البحث في وجوه التّمايز بين المصطلحات، التي تحيل إلى القرآن، إلى ثرائها وتنوّعها بشكل لافت، وقد انتبهنا إلى رغبة جليّة لدى علماء أصول الفقه عموماً في عَدِّها مترادفات لا تخفي شيئاً من الاختلاف أو التمايز؛ بل لا تدعو إلى عناء البحث في تفاصيلها، على الرغم من أنّنا وجدنا عند بعض العلماء، من مفسّرين، وفلاسفة، ومتصوّفة، وغيرهم،

صدى واضحاً لهذا التمييز بين المفاهيم، ورغبة جليّة في إقامة الحدود بين الكتاب المفارق، الذي يستوي مع العلم الإلهي اللّامتناهي من ناحية أولى، والقرآن المتناهي الموجود بين دفّتي المصحف المحايث لتجربة الإنسان في الوجود من ناحية ثانية.

أمّا الأصوليّون، فقد حاولوا، في أغلب المواقع، طمس الفوارق، فألبسوا الزمنيّ الخاضع لمقتضيات التاريخ لبوس الأزلي الأبديّ. ويبدو أنّ ما حملهم على ذلك انشغالهم بغايات عمليّة ترتبط بالتشريع أوّلاً، وتسعى إلى ضبط أدلّة تشريعيّة يحتكم إليها المسلمون في حياتهم ثانياً. ولمّا كان القرآن عندهم جميعاً دليل الأدلّة، والأصل المقدّم على بقيّة الأصول، فإنّهم جعلوا التماهي بين الكتاب والقرآن وكلام الله، وغيرها، ضرباً من البديهيّات، أو هو، حسب اصطلاحهم، كعلم الضرورة الذي لا يستدلّ على صحّته ببرهان؛ فهل كان لهذا التصوّر أثره في تعاملهم مع الكتاب أصلاً أوّلاً من أصول التشريع؟ وما صدى ذلك في مسألتي دلالة الكتاب على البيان، وقيامه على معنى الشمول في التشريع؟

ثمّ انتهينا إلى أنّ العلماء المسلمين، قديماً وحديثاً، يلحّون على ريادة الشافعي مؤسّساً لعلم أصول الفقه، على الرغم من أنّ لحظة التكوّن والنشأة بقيت محلّ نزاع بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة. وحريٌّ بنا أن نشير إلى يسر ضبط مرحلة نضج أيّ علم من العلوم واستقلاله بمصطلحاته، وغاياته، ومنهجه. أمّا مرحلة النشأة، فتبقى محاصرتها عصيّة، ويستمر الحديث حولها عرضة لإعادة النظر في انتظار ظهور نصوص جديدة لم تصلنا بعد.

ومهما يكن مبلغ تشكيكنا في ريادة الشافعيّ مؤسّساً لعلم أصول الفقه، فإنّ أثره في العلم، وفي من جاء بعده من الأصوليّين، بيّنٌ، وإن بقيت **(الرّسالة)** أثراً ميّتاً نحو قرن من الزمان بعد وفاته.

وقد تلقّف الخطاب الاستشراقي فكرة ريادة الشافعي في علم أصول الفقه؛ ليبرز أنّ قيام العلم بسرعة، ونضجه المفترض على يدي الشافعيّ،

إنّما هو شاهد على استفادته من القوانين الرّومانية والشّرائع التي سبقت الإسلام، وهذه هي الغاية المسكوت عنها، التي يطلق عليها وائل حلّاق، مثلاً، مصطلح «المهدوف»[1]؛ ذلك أنّ المقاربة الاستشراقيّة تنحو، أحياناً، منحى قصيّاً لغاية تجريد الفقه الإسلامي من أصالته المرتبطة بالمصادر الدينيّة، وذلك عندما تلحّ على أثر الرّوافد الأجنبيّة في نشأته، وتكوينه، وتطوّره[2] في وقت موجز، فإذا كان شاخت، مثلاً، يرى أنّ المدارس الفقهيّة اكتملت، مثلما اكتمل التقليد الفقهي في أواسط القرن الثالث من الهجرة، فإنّ غيره من الدّارسين يذهبون إلى أنّ «المذاهب» لم يكتمل تكوّنها حتى أواسط القرن الرابع من الهجرة.

غير أنّ قيام النظرية الفقهيّة الإسلاميّة، وتكوّن المدارس الفقهيّة، واستقلال بعضها عن بعضها الآخر، لا يمكن أن يكون بمعزل عن عناصر الواقع بما يحمله من أعراف جارية، فضلاً عن تأثر النظريّة، بالضّرورة، بمؤسّسات القضاء والتشريعات السّائدة عند الأمم الأخرى؛ فالجزيرة العربيّة كانت تخترقها ثقافات عديدة تتأثر بها، وتؤثر فيها، على نحو من الأنحاء؛ فالتشريع إنّما هو مؤسّسة على اتصال وثيق بحركة الواقع، وتنوّع مقتضياته، دون أن ينفي جماع ذلك سلطة النصّ. وعلى هذا الأساس، يبدو أنّ التشريع الإسلامي استجاب، في الوقت نفسه، لسلطة المصادر الدينيّة، ولسلطة الواقع والتاريخ.

---

(1) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، مقدّمته للترجمة العربية، مرجع سابق، ص10. والمصطلح، في تقديرنا، غير دقيق؛ ذلك أنّه حاول تمييزه عن «الهدف»، الذي يكون معلناً. أمّا «المهدوف»، فهو عنده هدف غير مصرّح به، وليس الأمر على هذا النّحو في العربيّة؛ إذ قد يكون الهدف معلناً فعلاً، وقد لا يكون كذلك. وكان الأفضل أن يستعمل الباحث، مثلاً، المصطلح الرّائج اليوم، وهو مصطلح «المسكوت عنه» في أيّ خطاب، أو ثنائية: المعلن/الضمنيّ.

(2) انظر على سبيل المثال:

-N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh Edinburgh University, press, 1964.

-Joseph Schacht, Introduction to Islamic Law, oxford, Clarendon press, 1964.

أما وقد انشغلنا في هذا الباب الأوّل بالتأريخ النقدي للحظة نشأة علم أصول التشريع، فإنّه يمكننا أن نطرح الآن السّؤال حول محاولة الشافعيّ التأسيسيّة؛ فهل كان صاحب **(الرّسالة)** وفيّاً لسلطة النصّ الدّيني وفاءه لمجريات الواقع والتّاريخ؟ وهل سيتمكّن الأصوليّون بعده على اختلاف انتماءاتهم المذهبيّة من تحقيق الموازنة بين طرفي هذه المعادلة.



الباب الثاني

الكتاب والنّبوت

مقدّمة الباب الثاني:

إنّ الثبوت، الذي وُسم به القرآن، أو الكتاب، يمثل مسلّمة إيمانية لا يرقى إليها الشكّ في المعتقد الإسلاميّ؛ فكلام الله قد انتقل إلى الرسول بوساطة ملكه جبريل، وأبلغه الرسول إلى صحابته مثلما وصله، دون تصرّف، أو تبديل، ثمّ تناقله المؤمنون فيما بينهم متواتراً من الكثير عن الكثير، فحُفظ في الصّدور، ثمّ حُفظ بالكتابة، عندما أمر بعض الخلفاء عدداً من الصحابة بجمعه. هذا هو التصوّر الإسلاميّ لكيفيّة نزول الوحي من السّماء إلى الأرض، ولطريقة انتقاله من الرسول إلى الصحابة متواتراً، ثم تثبيته بالتدوين بعد فترة زمنية قصيرة. وهذا ما جعله نصّاً موسوماً بالثبوت لا يأتيه الباطل أبداً، وهو لذلك، أيضاً، حجّة على المسلمين إلى يوم الدّين.

غير أنّ المدوّنة الأصوليّة، على اختلاف مذاهب أصحابها، وتنوّع مرجعياتهم العقديّة، لم تعرف، في حدود اطلاعنا، مصطلح (الحجيّة) إلا مع مطلع القرن الخامس من الهجرة/ الحادي عشر للميلاد. ويبدو أنّ الشيخ المفيد (ت 413هـ/ 1022م)، زعيم الطائفة الإماميّة في عصره، كان من أوائل من عمد إلى المصطلح بصورة دقيقة، عندما ضبط «الطّرق الموصلة إلى علم المشروع»؛ حيث يقول: «أحدها العقل، وهو السّبيل إلى معرفة حجيّة القرآن، ودلائل الإعجاز...»[1]. وكان الأصوليون، منذ الشّافعي،

---

(1) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، 2/ 15.

يستعملون مصطلح (الحجّة) بالمعنى نفسه تقريباً، فالحجّة ما دلّ به على صحّة الدّعوى، وقيل: «الحجّة والدّليل واحد»[1]. ويبدو أنّ علماء الأصول قد دأبوا على استعمال الحجّة بالمعنى الذي حدّده الجرجاني؛ فهي الدّليل والبرهان على صحّة الاستناد إلى أصل معيّن، أو مصدر من المصادر. يقول أبو الوليد الباجي (ت 474هـ) في تعريف الدّليل: «هو ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدّلالة، والبرهان، والحجّة، والسلطان»[2]. ومن طريف ما وجدناه عند فخر الدّين الرازي تحديده، في **(مفاتيح الغيب)**، لمعنى الحجّة، باحثاً عن الصّلة بين هذا المصطلح ومعنى السّلطان. يقول: «اختلفوا في أنّ الحجّة لِمَ سمّيت بالسّلطان. فقال بعض المحقّقين: لأنّ صاحب الحجّة يقهر من لا حجّة معه عند النّظر، كما يقهر السّلطان غيره، فلهذا توصف الحجّة بأنّها سلطان»[3]. غير أنّ معنى الحجيّة، الذي اتخذه الاصطلاح داخل علم أصول الفقه، صار يحيل على إقامة البرهان على أنّ أصول الشريعة أو أدلّتها إنّما تمثل حجّة في سنّ القواعد والأحكام لتنظيم حياة الفرد في علاقته بنفسه، وبمجتمعه، وبربّه.

ويبدو أنّ رسوخ مصطلح (الحجيّة) في علم أصول الفقه سيقترن بالجدل، الذي دار بين المذاهب والفرق، في مدى اعتبار بعض الأصول حجّة في التّشريع؛ مثل: الإجماع، أو القياس، أو الاجتهاد من الأصول

---

(1) الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الرّشاد، القاهرة، (د.ت)، ص94. راجع فصل حجّة، دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، 3/ 562-564. حيث يقف المستشرق هودجسن (M. G. S. HODGSON) بدقّة، عند معنى الكلمة في السياق الكلامي الأشعري والاعتزالي، وعند الفلاسفة، لا سيما ابن سينا، وعند الشّيعة الإماميّة والإسماعيلية.

(2) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول، 1/ 175. وكذلك قوله: «وهذا الذي ذكرناه في الاستحسان قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، وقد روي عن بعضهم أنّه استحسان بغير حجّة»، 2/ 294.

(3) الرازي، فخر الدّين، تفسيره، 18/ 54.

الأساسيّة، والاستحسان، والاستصحاب، وغيرها من المصادر الفرعيّة. يقول أبو الحسن البصري: «فمتى لم يثبت أنّ الإجماع حجّة لم يصحّ أن يعلم ذلك، على أنّ ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حجيّة الإجماع في غير مسائل الاجتهاد»[1]. فحجيّة الإجماع، إذاً، إنّما تعني اعتبار هذا الأصل حجّة ودليلاً في التّشريع يفيد القطع.

ويبدو أنّ المصطلح قد استقرّ استعماله، إثر ذلك، حيث نجده متواتراً عند الغزالي خاصّةً، ولا غرابة في ذلك، على أساس أنّ العلوم عموماً تنحو نحو تهذيب مصطلحاتها، وتدقيق مفاهيمها، عندما يشتدّ عودها، وتعرف إلى موضوعها ومنهجها سبيلاً، فكان من الطّبيعيّ، في رأينا، أن يستقرّ استعمال مصطلح الحجيّة داخل تيّار الأصوليين المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة، على حدّ سواء؛ ولذلك عمد الغزالي إلى تأكيد اندراج مبحث الحجيّة ضمن علم أصول الفقه. يقول: «وأمّا معرفة حجيّة الإجماع وحجيّة القياس، فذلك من خاصيّة أصول الفقه، فذكر حجيّة العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول، كما أنّ ذكر حجيّة الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار الأصول إلى الفروع»[2]. ويضبط الشّاهد أمرين على غاية من الأهميّة؛ أمّا الأوّل فيقوم على الرّغبة في تأصيل مبحث الحجيّة داخل علم أصول الفقه، على الرغم من أنّ الجدل في حجيّة الأصول إنّما هو جزء من عمل المتكلّم. وأمّا الأمر الثّاني، الذي يسترعي انتباه المطلع على مصنفات علم الأصول، فهو أنّ مبحث الحجيّة كثيراً ما كان يلحق بالإجماع والقياس وغيرهما من الأصول الفرعيّة، التي هي محلّ خلاف بين المذاهب الفقهيّة، وقلّما تعلّق مبحث الحجيّة بالكتاب أو السّنّة، على اعتبار اتّفاق الأصوليّين حولهما أصلين أوّلين للفقه الإسلاميّ.

---

(1) البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983م، 2/ 13.

(2) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، 1/ 28.

لقد ساد اعتقاد راسخ لدى علماء الأصول، إذاً، بأنّ التفكير في إثبات كون الكتاب حجّة، وكذا السنّة، والإجماع، والقياس، إنّما هي مباحث من خواصّ اهتمام علماء الكلام في ردّهم على خصومهم. يقول الغزالي (ت 505هـ): «والأصولي لا ينظر إلا في الأدلّة الشرعيّة خاصّة. والمتكلّم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود، فيقسّم الموجود أوّلاً إلى: قديم وحادث، ثمّ يقسّم المحدث إلى: جوهر وعرض»[1]. ولا شكّ في أنّ ما عبّر عنه الغزالي، بدقّة كبيرة، إنّما يقوم على نظريّة إسلاميّة في المعرفة ترى أنّ علم الكلام هو العلم الكلّي الذي تستند إليه بقيّة العلوم؛ كالفقه وأصوله، والتّفسير، فهي بمثابة العلوم الجزئية، التي تؤخذ عن علم أصول الدين تقليداً، «وكذلك الأصوليّ يأخذ بالتقليد من المتكلّم أنّ قول الرّسول حجّة، ودليل واجب الصّدق، ثمّ ينظر في وجوده [لعلّها وجوه] دلالته، وشروط صلته، فكلّ عالم بعلم من العلوم الجزئية، فإنّه مقلّد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقّى إلى العلم الأعلى، فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر»[2].

غير أنّ الغزالي يجد عذراً للأصوليّين المتكلّمين في عنايتهم بحدّ علم الأصول والبحث في أدلّة العلم؛ لأنّهم كانوا يواجهون بذلك المنكرين لها من السفسطائيّة وغيرهم؛ لذلك يفهم صاحب (**المستصفى**) رغبتهم الشديدة في إقامة البرهان على حجتيها؛ «لأنّ الحدّ [حدّ العلم] يثبت في النّفس صور هذه الأمور، ولا أقلّ من تصوّرها إذا كان الكلام يتعلّق بها، كما أنّه لا أقل من تصوّر الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه»[3]. ولا شكّ في أنّ الغزالي حاول ضبط العلم في إطاره الدقيق، وخلّصه من شوائبه التي تعلّقت به، لا سيّما عندما أطنب عدد من الأصوليين في مزج علم أصول الفقه بعلم

(1) المصدر نفسه، 1/ 18.

(2) المصدر نفسه، 1/ 21.

(3) المصدر نفسه، 1/ 27، 28.

النحو، فغاصوا في البحث في معاني الحروف، ومعاني الإعراب، أو في إدراج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه داخل علم الأصول، ولكنّ هذا الأصوليّ الأشعريّ أقرّ، منذ بداية مصنّفه (**المستصفى**)، أنّ ما أقدم عليه عسير قبوله؛ «لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنّفوس عن الغريب نافرة»[1]، فبقيت مسألة انتماء حجيّة الأصول إلى علم الكلام، أو إلى علم أصول الفقه، مسألة خلافية؛ إذ إنّ علماء الكلام كانوا يتوقّفون على حجيّة الأصول في إطار عنايتهم بإثبات النبوّة، والبرهنة عليها، وعلى صدق رسالة صاحبها في مواجهة الطاعنين في القرآن والسنّة، أو غيرهما من الأصول، فيما كان علماء الأصول من المتكلّمين يعودون إلى القضية في مقدّمات تناولهم الأدلّة، ولا سيّما فيما تعلّق بالإجماع والقياس.

ولم يتوقّف الجدل في الموضوع حتى إلى مراحل متأخّرة؛ إذ نجد صداه واضحاً عند الأصولي محبّ الله بن عبد الشكور (ت 1119هـ)، على سبيل المثال، وقد طرح المسألة، وعرض اختلاف مواقف العلماء السّابقين، وحدّد ما ارتضاه لنفسه من رأي. يقول: «ثم لمّا كان موضوع الأصول الأدلّة، لم تكن حجيّة هذه الحجج من الأصول، لكن من أيّ علم هو فيه خلاف»[2]. ولم يدّخر ابن عبد الشكور جهداً في ردّ زعم الزاعمين بأنّ مبحث الحجيّة من خواصّ علم أصول الفقه، وأنّ الحجّيّة، بهذا المعنى، تدلّ على «أنّه يجب العمل بمقتضاهما [الإجماع والقياس]»[3]، وإن كان مفهوم وجوب العمل بالأدلّة والأصول يمثّل معنى جوهريّاً في مفهوم الحجيّة، ثمّ نجده يفنّد قول من يقول: إنّ الحجيّة ليست من أيّ علم من العلوم؛ لأنّها من الضروريّات، التي لا تثبت في علم أصلاً، ولكنّه، في نهاية المطاف، يرضى بما استقرّ في

(1) ابن عبد الشكور، فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، على هامش المستصفى من علم الأصول، الغزالي، 1/ 27.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، 1/ 28.

الفكر الأصوليّ عموماً من أنّها جزء من عمل المتكلم، ومبحث من مباحث أصول الاعتقاد. يقول: «ومن ذاهب إلى أنّها [الحجيّة] من الكلام، وهو المختار»[1]. فليس الأمر عنده على ما ذهب إليه الغزالي، الذي كان يجد الأصولي مضطراً في عصره، وهو يواجه خصومه من الملاحدة الطاعنين في أصوله وفروعه، إلى الخوض في المسألة، وإثباتها بالأدلّة العقليّة، «فذكر حجيّة العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول»[2]. ولعلّ ضغوط الواقع وإحراجاته، حيث يتصاعد الجدل بين الفرق الإسلاميّة فيما بينها حيناً، وفيما بينها وبين غيرها من الفرق غير الإسلاميّة حيناً آخر، هو ما دفع الأصوليّين إلى تأسيس خطاب كلاميّ وأصوليّ دقيق في إثبات الأصول حجّة في التشريع، في زمن لم تعد فيه حرارة الإيمان كافيةً لإقناع المخالف، والذّود عن العقيدة والشريعة.

أمّا في العصور اللاحقة، حيث عرف الفكر الأصولي تكلّساً وجموداً، فقد استقرّت المباحث من خلال موقف سنّيّ متشدّد، وصارت حجيّة الكتاب والسنّة ممّا لا يثير أيّ جدل، فانحسر مدار البحث في حجيّة الإجماع والقياس، دون الأصلين الأوّلين، مع الإقرار بأنّ الجدل في اعتبار الإجماع والقياس حجّتين في التشريع لا ينضوي، في حدّ ذاته، داخل سياج علم أصول الفقه. يقول ابن عبد الشكور: «بل الحق أنّه [حجيّة الإجماع والقياس] من الكلام كحجيّة الكتاب والسنّة، فإن قلت: فلماذا تذكر في الأصول؟ أجاب: لكن تعرّض الأصوليّ لحجيّتهما فقط دون أخويهما، لأنّهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والرّوافض، خذلهم الله، وأمّا حجّيتها، أي: الكتاب والسنة، فمتفق عليها عند الأمّة ممّن يدّعي التديّن كافّة، فلا حاجة إلى الذكر»[3]. والشاهد يقوم دليلاً على أنّ إدراج مبحث

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 28.
(2) ابن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، 1/ 28.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحجيّة داخل علم الأصول، وإن تعلّق الأمر بالإجماع والقياس، إنّما هو نتيجة لارتفاع صوت المخالف بالحجّة والبرهان؛ حيث يصبح خطاب التهميش والإقصاء، الذي يقوم فيما يقوم على مثل هذه النعوت «الحمقى»، غير قادر بمفرده على حسم الخلاف.

وإذا كانت الحجيّة في السّياق الإسلامي تعني ضرورة اعتبار أصل من الأصول حجّة في التشريع، فإنّ الحجيّة تكتسب هذا المعنى في كلّ الشرائع السماويّة، والقوانين الوضعيّة؛ إذ هي عنصر إلزام في تنفيذ القواعد والخضوع للأحكام، على اعتبار الاتفاق الحاصل مسبقاً في مصدر هذه القوانين أو الشرائع، وفي استحقاق سنّها، وضبطها.

ولا خلاف بين الفرق الإسلاميّة الكلاميّة والفقهيّة في اعتبار الله مصدر الحقّ المطلق، فلا حقيقة إلا حقيقته، ولا حاكم غيره. وعلى الرغم من الخلافات الكلامية بين الأشاعرة، والمعتزلة، والماتردية، والخوارج، فإنّ الاتفاق على ما تقدّم حاصل؛ بل هو جوهر العقيدة أصلاً. وهكذا، فإنّ حجيّة الكتاب في الفكر الإسلامي تقوم على مستويين: أمّا الأوّل، فيفيد أنّ من الحجيّة وجوب اعتبار القرآن دليلاً يؤخذ منه حكم الله، فيظهر لنا التكليف الشرعيّ، ولا يهمّ في ذلك إفادته اليقين أو الظنّ.

أمّا الثاني، «فيفيد أن الحجيّة توجب العمل بما علمناه من الدّليل، فحجيّة القرآن، إذاً، تعني أنّه دليل شرعيّ، وتوجب العمل بمقتضاه»[1]، وبذلك يكون اعتقاد المسلمين الرّاسخ بحجيّة كتابهم مقدّمة لاعتماده في سنّ الأحكام والشرائع من ناحية، وتمهيداً للالتزام بما يوجبه من تحليل وتحريم من ناحية أخرى. وجماع ذلك يحلّ في الفكر الإسلاميّ بمنزلة البديهي، أو العلم الضروريّ، بتعبير المتكلّمين.

(1) إمام، محمد كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، ص143.

ويذهب محمد تقي الدين الحكيم (ت 1423هـ)[1] إلى أنّ الخوض في مبحث الحجيّة قائم على تمام مقدّمتين؛ أمّا الأولى فثبوت تواتره للقطع بصدوره، وأمّا ثانيتهما فنسبته إلى الله عزّ وجلّ، وعقيدة المسلمين قائمة على ذلك، ويبدو أنّهم ليسوا الوحيدين الذين يذهبون هذا المذهب، ويعتقدون هذا الاعتقاد[2].



(1) الحكيم، محمد تقي الدين، الأصول العامّة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1979م، ص174.

(2) انظر مقدّمة حسن حنفي لترجمة كتاب سبينوزا (رسالة في اللّاهوت والسّياسة)، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994م، ونعود إلى المسألة في محلّها لاحقاً.

الفصل الأوّل

حجيّة الكتاب وأسسها في المدوّنة الأصوليّة

1- الحجّيّة في المدوّنة الأصوليّة:

لمّا كان القرآن عموماً المصدر الأوّل[1] من مصادر التشريع في الفقه الإسلاميّ، بإجماع الفرق والمذاهب، فإنّه لم يتعرّض أبداً، في الفكر الأصولي، إلى المساءلة والنقد، باعتبار أنّ المسلمين يجعلونه حجّة تشريعيّة لا يرقى إليها الشكّ مطلقاً، فالكتاب مصدر يقينيّ ثابت في مستواه المادي النّصّي كما في مستوى دلالته. ولقد استقرّ في الضّمير الدّينيّ أنّ هذا النصّ إنّما هو «كلام الله» وصلنا على النّحو الذي به نزل على الرّسول، فلا معنى بهذا الفهم لنقده أو تحقيقه من الناحية التاريخيّة، ولا تجاحد في أنّ علماء الأصول، على اختلاف مذاهبهم، لم يشكّوا لحظةً في هذه المسألة، فبات القرآن حاملاً صفة اليقين الثابت، ولعلّ اطمئنانهم إلى القرآن هو الذي جعلهم لا يخصّصون جهداً كبيراً في إثبات حجيّته، أو تعريفه، وضبط حدوده. ويبدو أنّ ما يميّز علماء الأصول بعضهم عن البعض الآخر، في هذا المستوى، إنّما هو تفاوتهم في تعليل هذه المسألة، والوقوف عندها ليس غير.

---

(1) قلنا عموماً: «لأنّ عدداً من الأصوليّين قد ضبطوا حالات تتقدّم فيها السنّة على القرآن، مثل تقديم السنّة المفصّلة على عامّ القرآن إذا كان الحديث النّبوي متواتراً أو مشهوراً...» وهو ما نعود إليه لاحقاً.

وإذا سلّمنا بأنّ رسالة الشافعيّ قد دشّنت المؤلّفات الأصوليّة، على الرغم ممّا يثيره الأمر من جدل[1]، فإنّ صاحبنا لم يبدِ كبير اهتمام بإثبات حجيّة القرآن؛ بل إنّ الأمر لم يستوقفه تماماً؛ إذ تخلو الرّسالة، وهي ليست الوحيدة، من فصل يخصّصه صاحبها لمناقشة المسألة فيما كان مدار اهتمامه الأساسيّ الانتصار للسنّة دليلاً من أدلّة الفقه، ولا غرابة في ذلك؛ إذ عُرِف عصره باحتدام الصّراع بين أهل الحديث وأهل الرّأي. وكان الشافعيّ يسعى إلى إقناع الطّرفين باتخاذ موقف وسطيّ بين هؤلاء وأولئك، فصاحب **(الرّسالة)** لم يفكّر في البحث في مسألة حجيّة الكتاب؛ لأنّ واقع اللحظة التاريخيّة، حينئذٍ، لم يقتضِ منه ذلك، فالأمر مسلَّم به مفروغ منه؛ بل هو يحتجّ بالقرآن لفائدة بقية الأصول، وما كان حجّة على غيره من الأدلّة صار منطقيّاً في غنى عن تأكيد حجيّته.

لقد عالج أغلب علماء الأصول مسألة الحجيّة هذه من خلال العناية بقضيّتين مركزيتين هما: التواتر في النقل والرّواية، والإعجاز، غير أنّ ذلك، كما يقرّ هؤلاء أنفسهم، إنّما هو «آية على صدق صاحبه في دعواه، وليست بآية على أنّه كلام الله، فإنّه كان جائزاً أن يقدر الله -تعالى- رسوله على كلام يعجز عنه الأنام، فيكون آية على صدق رسالته»[2]. فأبو زيد الدبّوسي الحنفيّ (ت 430هـ)، وهو أحد رؤوس الحنفيّة في عصره، يكتفي، في مستوى الاستدلال على حجيّة الكتاب، بجملة واحدة: «فأمّا الكلام في أنّ القرآن حجّة: فأنّه كلام الله تعالى، وقد ثبت أنّ الله تعالى لا يتكلّم بالباطل»[3]. ولا يخفى علينا استناد الأصوليّ الحنفيّ إلى مقدّمة اعتقادية إيمانيّة تنفي عن

---

(1) انظر ما أثرناه من نقاش، وما عرضناه من جدل، في الباب الأوّل، الفصل الثاني من عملنا هذا.

(2) الدبّوسي، أبو زيد، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، قدّم له وحقّقه الشيخ خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص21.

خطاب الشارع العبث؛ إذ تجعله دليل التكليف وحجّته: «وكتاب الله تعالى ما علم يقيناً، وأوجب علم اليقين، إلا أنّه أصل الدّين، وبه ثبتت الرّسالة، وقامت الحجّة على بطلان الضلالة»[1]. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّه كثيراً ما تداخل تعريف الكتاب بإثبات حجّيته عند الأصوليّين، الذين توقفوا عند هذه المسألة، وكانت غايتهم جميعاً الوصول إلى أنّ الكتاب هو كلام الله ذاته، وهو حجّة على المكلّفين، وهو دليل على صدق رسالة الرّسول؛ لأنّه قام على التواتر، وعلى تحدّي العرب بإعجازه. ولا تختلف طريقة السرخسي (ت 490هـ)، وهو من وجوه الحنفية في القرن الخامس من الهجرة، في إثبات حجيّة القرآن؛ إذ حاول، في البداية، تأكيد قيمة التواتر في القرآن؛ ليزيح قرآن عبد الله بن مسعود، الذي لا يتوافر فيه هذا الشّرط. يقول: «وباب القرآن باب يقين وإحاطة، فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً»[2]. ويربط السرخسي بين شرط التواتر ومسألة الإثبات تدويناً بين دفات المصاحف، وكان الأصوليون قد أجمعوا على صحّة ما حواه المصحف الإمام. يقول: «وأثبتوا في المصاحف ما اتفقوا عليه»[3]. وصار القرآن، بهذا المعنى، كتاب الله الذي نقل بالتواتر جيلاً بعد جيل، دون أن يمسّه زيادة أو نقصان، «ولمّا ثبت بهذا الطريق أنّه كلام الله تعالى ثبت أنّه حجّة موجبة للعلم قطعاً لعلمنا يقيناً أنّ كلام الله لا يكون إلا حقاً»[4]. فالسرخسي، بهذا التسلسل المنطقي، يؤكّد أنّ الاعتماد على الكتاب حجة في العقيدة والتشريع إنّما مأتاه ما اكتسبه من يقين وقطعيّة في الثبوت. ويجدر أن نشير إلى أنّ الأصوليين كثيراً ما كانوا ينتهون، في إثبات حجيّة الكتاب، إلى المسألة الإيمانيّة التي تنفي عن كلام الله العبث والبطلان، ويأتي ذلك بعد تأكيد جانبي التواتر والإعجاز في النصّ المقدس.

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) السّرخسيّ، الأصول، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربي، 1372هـ، 1/ 279-280. راجع، خاصةً، فصل (في بيان الكتاب وكونه حجّة).

(3) المصدر نفسه، 1/ 280.

(4) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

ولا ينأى ابن حزم الظاهريّ عن موقف غيره من الأصوليّين؛ لذلك نجده يؤكّد ضرورة قبول القرآن على النحو الذي وصلنا عليه بدليل تعهّد الله بحفظه؛ ولذلك تمّ الاتفاق على الأخذ بما فيه، «وكما تبيّن بالبراهين والمعجزات أنّ القرآن هو عهد الله إلينا الذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصحّ، بنقل الكافة الذي لا مجال للشكّ فيه، أنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهورة في الآفاق كلّها، وجب الانقياد لما فيه، فكان هو الأصل المرجوع إليه؛ لأنّنا وجدنا فيه ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]»[1]. ولسنا نستغرب من الأصولي الظاهري هذه الوثوقيّة في ضبط حجيّة القرآن، وهو الذي يدعو إلى التعامل الحرفيّ مع نصوصه، فكان من الضروري، بالنسبة إليه، أن يرسم الحدود التي تتفق فيها الفرق الإسلامية، وهي الحدود التي لا يجوز تخطيها. يقول: «ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة، والمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والزيديّة، في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنّه هو المتلوّ عندنا نفسه، وإنّما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض، وهم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام»[2]. ولعلّ هذه النقطة هي التي يقع فيها الاتفاق بين كلّ الفرق والمذاهب الإسلاميّة؛ إذ إنّ إنكار حجيّة القرآن في التشريع، أو ادّعاء التحريف فيه بالزيادة والنقصان تقصي أصحاب الزعم عن الأمّة، وتكون سبباً في تكفيرهم واعتبارهم من المارقين الزنادقة.

وإذا كنّا لا نستغرب عدم اهتمام الشافعيّ، مثلاً، ببحث مسألة الحجيّة؛ لأنّه كان منشغلاً بتأسيس حجيّة السنّة أصلاً من أصول الفقه، فإنّ الدّارس يستغرب قلّة عناية إمام الحرمين الجويني بالمسألة على ضخامة مصنّفه، وقيمة ما يمثله داخل التيار الأشعري، فهو لم يهتمّ بمسألة سلامة النصّ، ولم يثر ما

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج1، 1/ 94.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وكذلك في المجلد 2، 8/ 638، الباب الثاني والعشرون، في الإجماع، وعن أيّ شيء يكون الإجماع، وكيف ينقل الإجماع.

اقترن بجمع القرآن من مشكلات وقضايا؛ إذ لم يتوقّف عن ذلك إلا من خلال صفحتين[1] يجمل فيهما الحديث دون تفصيل. يقول الجويني: «إنّ أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا، في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، على ما بين الدّفتين، واطرحوا ما عداه، وكان ذلك على اتفاق منهم. وابن مسعود لما تسبّب بنكر ناله من خليفة الله تعالى أدب بيّن، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، وكلّ زيادة لا تحويها الأمّ، ولا تشتمل عليها الدفّتان، فهي غير معدودة في القرآن»[2]. ويبدو أنّ الفكر الأشعري، كما مثله إمام الحرمين أفضل تمثيل، قد كرّس موقف السّلطة السياسيّة، كما فرض عليه الواقع التاريخي، بما كان يسود من جدل بين الفرق الإسلاميّة، أن يقف عند المسائل المتعلّقة بالنصّ وجمعه، وما أحاط بها من قضايا، ولكنّ البعد الوثوقيّ قد طغى على المواقف، وسيطر على الحجاج، ويمكن أن نرصد ظاهرتين أفضى إليهما الخطاب الأصولي:

أمّا الظاهرة الأولى، فهي محاولة اختصار مسألة سلامة النصّ عبر تأكيد وصوله إلينا بالتواتر، وإلغاء أيّ معنى للشك والرّيبة، وهو ما حدا ببعض الأصوليين إلى السّكوت عن القضيّة، واعتبارها في غير حاجة إلى الاستدلال.

أمّا الظاهرة الثانية، فما نلاحظه من مبالغة في الإعلاء من شأن الاتفاق والإجماع على سلامة النصّ، وهو ما يحيل على ضرب من التمجيد داخل الخطاب الأصولي يخفي شيئاً من المغالطة، حيث يتمّ السّعي إلى إثبات حجّة النصّ اعتماداً على الإجماع، الذي لم يتأسّس بعد أصلاً من أصول الفقه، فضلاً عمّا يمكن أن يطرحه الدارس من تساؤل حول حقيقة هذا الإجماع، ومدى تحقّقه فعلاً في التاريخ؟ وهل هو إجماع كلّ الأمّة أم هو إجماع جزء منها يملك السلطة والنفوذ؟

---

(1) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص698-699.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ويتّخذ أبو الحسين البصريّ (ت 436هـ/ 1044م) مسألة التواتر في نقل النصّ المقدّس مدخلاً للطعن في مزاعم بعض فرق الشّيعة، التي تدّعي امتلاكها القرآن الأصلي، الذي يخالف المصحف الإمام المتداول بين أيدي الناس؛ «فأمّا النصّ، الذي تدّعيه الإماميّة، وتدّعي لزوم المعرفة به لأهل كلّ عصر، فإنّه لم ينقل نقلاً يحجّ. وأجمعت الأمّة على أنّه لو كان صحيحاً للزم العلم به أهل الإعصار، فإنّا نعلم بطلانه؛ لأنّ الله -عزّ وجلّ- لو كلّفهم العلم به، لجعل لهم إليه سبيلاً، فإن لم يجمع الأمّة على ذلك، لم يعلم بطلانه إلا بطريق آخر؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون صحيحاً، ويلزم العلم به من عاصر الإمام. ويقول قول من قال: إنّ فرض العلم به لازم لأهل الإعصار كلّها باطلاً»[1].

ولا نشكّ، لحظةً، في أنّ موقف البصريّ، وهو من شيوخ الاعتزال في النصف الأوّل من القرن الخامس من الهجرة، إنّما جاء محكوماً بمنطق الجدل والسّجال، اللذين احتدما بين الفرق الإسلامية، منذ أن راج لدى الشيعة وبعض الفرق الخارجيّة ادّعاء مفاده أنّ المصحف الإمام الذي جمعه عثمان بن عفان (ت 35هـ) قد شابه بعض التحريف والتزوير، وكان ردّ البصريّ دقيقاً ومنسجماً مع العقيدة الإسلاميّة، عندما طعن في هذه المزاعم باعتبار «النصّ الأصليّ» الخالي من التحريف والتغيير، على حدّ زعمهم، يفتقر إلى شرطين أساسيّين يدعّمان صحّته وسلامته، وهما مسألة التواتر في نقله، ومسألة علم الناس به، واشتهاره بينهم. ولما كان الأمر على هذا النحو قام ذلك دليلاً على بطلان ادّعاءات المدّعين.

ويجدر أن نشير إلى أنّنا لم نجد، في حدود اطّلاعنا، أصوليّاً شيعيّاً واحداً يعتمد مصحفاً غير المصحف الإمام المتداول بين أيدي الناس منذ الجمع العثماني، وإنّما الحديث عن مصاحف موازية مقالة عقدية/ سياسيّة

(1) البصريّ، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، 2/ 78.

لجأ إليها المحدّثون الشيعة في بعض فترات التاريخ الإسلامي[1] دون أخرى، وهو ما نعود إليه في محلّه. أمّا الأصوليّون، فلمّا كانوا في حاجة إلى نصّ مشهور ومتداول بين الناس في تأصيل الأصول، واستنباط الأحكام من الأدلّة، فإنّهم عمدوا إلى المصحف الإمام، شأنهم شأن كلّ الأصوليّين. يقول الطوسي (ت 460هـ): «اعلم أنّه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى إلا بعد ثبوت العلم بأشياء منها: أن يعلم أنّ الخطاب خطاب له، لأنّا متى لم نعلم أنّه خطاب له لم يمكنا أن نستدلّ على معرفة مراده، ومنها: أن نعلم أنّه لا يجوز أن لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً...»[2]. وفي متابعة شيخ الطائفة الإماميّة بالشرح، والتعليل، والاستدلال لهذه النقاط الواجب العلم والتسليم بها، نجده يتجاوز النقطة الأولى تماماً، وهي تتعلّق بصدور الكتاب عن الله، وينطلق مباشرة بالثانية، وهي نفي إمكان أن يكون خطاب الله غير مفيد لشيء أصلاً[3]، وهو ما ألحّت عليه أغلب المصنّفات الأصوليّة على اختلاف مذاهب أصحابها، وانتماءاتهم الكلاميّة.

ويُعدّ الغزالي من أهمّ الأصوليين الذين وقفوا على مسألة حجيّة الكتاب، وبحث في مسألتي الإعجاز والتواتر، باعتبارهما جوهر المسألة، وقد جعل ذلك جزءاً من النظر في حدّ الكتاب، وما يميّزه من غيره من النّصوص: «وحدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً، ونعني بالكتاب القرآن المنزّل، وقيّدناه بالمصحف؛ لأنّ الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط، وأمروا بالتجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواتراً، فنعلم أنّ المكتوب في

---

(1) انظر:

Mohamed Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, Qu'est-ce que le shi'isme? Librairie Ar Thème, Fayard, 2004, chapitre 1, pp. 83-97.

(2) الطّوسي، أبو جعفر، العدّة في أصول الفقه، 1/ 42.

(3) المصدر نفسه، 1/ 43.

المصحف المتّفق عليه هو القرآن، وأنّ ما هو خارج عنه فليس منه؛ إذ يستحيل في العرف والعادة، مع توفّر الدواعي على حفظه، أن يهمل بعضه، فلا ينقل، أو يخلط به ما ليس منه، فإن قيل حدّدتموه بالمعجز؟ قلنا: لا؛ لأنّ كونه معجزاً يدلّ على صدق الرسول عليه السّلام، لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة... فإن قيل: لم شرطتم التواتر؟ قلنا: ليحصل العلم به؛ لأنّ الحكم بما لا يعلم جهل، وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقيّ ليس بوضعيّ حتى يتعلّق بظننا، فيقال: إذا ظننتم كذا فقد حرمنا عليكم، أو حللناه لكم، فيكون التحريم معلوماً عند ظننا، ويكون ظننا علامة يتعلّق التحريم به؛ لأنّ التحريم بالوضع، فيمكن الوضع عند الظنّ، وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقيّ ليس بوضعيّ، فالحكم فيه بالظنّ جهل»[1].

وممّا يشفع لنا إيراد الشّاهد على طوله أنّ صاحب **(إحياء علوم الدّين)** قد جمع مراكز الثقل في تناول حجيّة الكتاب، من حيث حفظه بالتواتر، ما يجعله مصدراً قطعيّاً يقينيّاً، إلى جانب أنّه لخّص الرؤية الأشعرية خير تلخيص؛ بل إنّه قدّم الرّؤية الأصولية السّائدة للموضوع بصورة عامّة. فضلاً عن أنّ منهج الغزالي القائم على الجدال قد مكّنه من استحضار آراء الخصوم المناوئين ممّن ينكرون الوحي والنبوّة، ويردّ حججهم، وإن كان يسكت عن ذكرهم، ثمّ إنّ عناية الغزالي بحجيّة الكتاب جاء ضمن النظر الثاني من كتابه، حيث يقف عند حدّ الكتاب، وهذا النظر يدفع الأصوليّ عند السير بالأفكار إلى نتائجها المنطقيّة نحو إقصاء قرآن عبد الله بن مسعود (ت 32هـ)، وإبطال الصلاة به؛ لأنّه يفتقر إلى مفهوم التواتر.

ولكن الغزالي، شأنه شأن عدد آخر من الأصوليين، لا يعدّ الإعجاز جزءاً من أجزاء ماهيّة القرآن، فإعجازه الذي لا تجاحد بين المسلمين فيه إنّما هو دليل على صدق الرّسول، بما أنّه جاء بنصّ أعجز غيره من العرب

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 292-293.

الفصحاء الأبيناء، ولكنّه ليس دليلاً على أنّه كلام الله، فليس الإعجاز هو الذي يميّز المصحف الإمام عن قرآن ابن مسعود، وأبيّ بن كعب (ت 30هـ)، وإنّما التواتر في النقل هو شرط الوثوق إلى النصّ، والاطمئنان إلى أصله، ونسبته، وانتقاله في التاريخ عبر الرّواة.

ومن طريف ما نجده عند بعض الأصوليّين، كأبي يعقوب الورجلاني الإباضي (ت 570هـ)، تخصيصهم فقرات دقيقة لمناقشة مسألة الحجيّة من خلال الاعتماد على المرتكزات التقليديّة ذاتها، وعلى المفاهيم القديمة عينها في الاستدلال، مثل التواتر، والإعجاز، وغيرها. يقول الورجلاني: «اعلم أنّ القرآن الحكيم أنزله الله تعالى على قلب محمّد ﷺ، كما قال جلّ جلاله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿194﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-195]، فثبت بالمعجزات الخارقات للعادات أنّه من عند الله تعالى، فكان علمنا بذلك كسباً. وأمّا معرفتنا بمحمّد ﷺ أنّه بمكة، وبها نزل عليه القرآن الذي في أيدينا، وهو ذلك القرآن الذي نزل على محمد ﷺ، فمعرفة هذا كلّه من الضروريات من جهة التواتر، وأمّا العلم أنّه من عند الله تعالى فكسب، وأنّ العلم بأنّه تحدّى به العرب فعجز، فضرورة، ثمّ إنّ الله تعالى أخبرنا في القرآن أنّه محفوظ مصان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وأنّ الأمّة قد اجتمعت على ما في مصحف عثمان بن عفّان...»[1]. الواضح في هذا الشاهد الطويل أنّ الأصولي الإباضيّ يسعى إلى الجمع والتلخيص، فضلاً عن حرصه الواضح على تأكيد سلامة النصّ الذي بين أيدينا، وأنّه هو ذاته الذي نزل على الرّسول دون زيادة أو نقصان، والمصنّف من الأصوليّين القلائل الذين يفردون باباً لإثبات حجيّة النصّ وسمه بـ: «باب القرآن»[2].

---

(1) الورجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، 1/ 141.

(2) المصدر نفسه، 1/ 141 وما بعدها.

وكثيراً ما عمد الأصوليّون، الذين توقفوا عند مسألة حجيّة الكتاب، إلى المقارنة وسيلة من وسائل الاستدلال؛ إذ كانوا يحرصون على إثبات منزلة القرآن من حيث تواتره، وإعجازه، وحفظ الله له، مقارنة بالأحاديث القدسيّة حيناً: «وفيه احتراز عن الكلام المنزّل على النبيّ عليه السّلام ممّا ليس بمتلوّ»[1]، وبالسنّة النبويّة أحياناً: «وأمّا سنة رسول الله ﷺ فلم يحفظها تعالى كحفظه القرآن، ولم يصنها من أقاويل أهل البهتان»[2]، على الرغم من أنّ الورجلاني يوسّع مدار المقارنة ليعلي من شأن القرآن بالنظر إلى بقيّة الكتب المقدّسة[3]، التي طالما اعتُبِرت، عند المسلمين، محتوية على شتّى ضروب التحريف والتغيير.

وهكذا إنّ الخطّة، التي اعتمد عليها علماء الأصول، الذين اهتمّوا بإثبات حجيّة الكتاب أصلاً من أصول الفقه، تقوم على التسليم بتواتر نقل القرآن عن الرسول جيلاً بعد جيل، وعلى إعجازه لغة ومعنى، بالإضافة إلى إجماع الأمّة على صحّة الجمع العثماني، واتفاقهم على مصحفه، دون أن يفوتنا عناية الله بحفظه بصريح الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]. وجماع هذه الخطّة يؤسّس للوثوق بالنصّ المقدّس في مستوى

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 137.

(2) الورجلاني، العدل والإنصاف، 1/ 141. ويقول ابن حزم الظاهري: «لما بيّنا أنّ القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه، فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ، ووجدناه عزّ وجلّ يقول فيه، واصفاً لرسوله ﷺ، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجْم: 3-4]، فصحّ لنا بذلك أنّ الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى الرسول ﷺ على قسمين: أحدهما وحي متلوّ مؤلف تأليفاً معجز النظام، وهو القرآن، والثاني وحي مرويّ منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلوّ، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ» .الإحكام، م1، 1/ 95.

(3) الورجلاني، المصدر نفسه: «والمصحف في أيدي الأمّة مضبوط محفوظ بخلاف التوراة والإنجيل الذين (كذا) يجوز عليهما التحريف، ويجري عليهما التبديل والتزييف»، 1/ 141.

قطعيّة ثبوته، وهو ما أكسبه هذه المنزلة الأثيرة في الفكر الإسلامي على وجه العموم. ولا يخفى علينا أنّ هذه المواقف إنّما نهضت، بالضّرورة، على تصوّر معيّن لمعنى الوحي، وكيفيّة تشكّله في الواقع التاريخي.

ولا يحيل الشيخ المفيد (ت 413هـ/ 1022م) إلى مسألة حجيّة القرآن إلا من حيث بحثه في «الطّرق الموصلة إلى علم المشروع»؛ حيث يحدّدها في ثلاث، قائلاً: «أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الإعجاز، والثاني اللّسان، وهو السّبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام، وثالثها الأخبار، وهي السّبيل إلى إثبات أعيان الأصوال من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمّة عليهم السّلام»[1]. فالنّظر في حجيّة القرآن، عند الشيخ المفيد، مسألة عقليّة محض يتوصّل إلى إثباتها بتواتر النّقل وإعجاز النصّ، غير أنّه لم يتوسّع، في حدود اطّلاعنا، في بحث هذه المسائل، ولم يقف عندها، باعتبارها من حجج العقول وعلم الضرورة، كما يسمّيه عامة الأصوليين.

غير أنّ المهمّ، عند الشيخ المفيد، يكمن في كونه صرّح بالمصطلح الذي يهمّنا في هذا المقام من البحث، وهو مصطلح «الحجيّة»، وقد أسنده من خلال المركّب الاسمي، بالإضافة إلى القرآن، ويبدو أنّه من أوائل علماء الأصول الذين عمدوا إلى صياغة المصطلح في حدّ ذاته من ناحية، وأضافوه إلى القرآن من ناحية أخرى، ولقد استعرض الشيخ المفيد ذلك في إطار تحديده لما يسمّيه هو «علم المشروع» من خلال التصوّر الإماميّ، وهو العلم الذي به يتمّ ضبط طرق استنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة، وقد حدّده الشيخ المفيد في أركان ثلاثة، هي: العقل الذي به ندرك حجيّة كل أصل من الأصول، ومدى اعتباره حجّة في التشريع، واللّسان أو اللّغة، باعتبارها سبيل معرفة معاني الكلم، أمّا الرّكن الثالث فالخبر الذي يضبط به الأصوليّ أقوال الله ورسوله وأئمّته.

(1) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، 2/ 15.

ولم يخصّص المرتضى (ت 436هـ) في (**الذريعة**)[1] باباً لبحث هذه المسألة الجوهريّة، ولا المحقق الحلّي[2]، في كتابه، على الرغم مما أثاره الشّيعة في مدوّنات حديثهم من مزاعم تشير إلى تعرّض القرآن للتحريف والتزوير. ولم نجد، أيضاً، عند الشيعة الإسماعيليّة هذا التشكيك في حجيّة القرآن؛ بل إنّ الأمر لا يعدو أن يكون عندهم، أيضاً، مسألة لا تحتاج إلى برهان.

ولئن خصّص الأصوليّ المالكي أبو الحسن بن القصّار (ت 397هـ) فصلاً في أثره الموسوم بـ: (**المقدّمة في الأصول**) ليهتمّ بمسألة الكتاب، باعتباره الأصل المقدّم في أصول التشريع الإسلاميّ، فإنّه اكتفى، في تعريف الكتاب، بالسّمع؛ ليرسّخ ما هو متداول عند الفقهاء والأصوليين منذ زمن من مسلّمات اعتقادية لا تجاحد فيها، فيكتفي باستعراض آيات قرآنية لتحلّ محلّ كلامه[3]. ويختم ابن القصّار كلامه بالقول: «فقطع عذر الخلق به وبإعجازه، وظهر عجزهم على أن يأتوا بسورة من مثله، فثبتت آياته، ولزمت حجّته»[4]. وقد نأى هذا الأصوليّ المالكي عن التعرّض إلى المباحث الكلاميّة المتعلّقة بحجيّة الكتاب، شأنه شأن عدد من الأصوليّين الذين وجدوا في تلك المباحث خروجاً عن مقاصد العلم. وليس هذا التوجّه الذي ارتآه ابن القصار في عنايته بأصول الفقه مقتصراً على هذا الفصل دون غيره، وإنّما هو منهج عامّ، وطريقة التزم بها في كامل مصنّفه، وقد انتبه إلى ذلك محقق الكتاب ومقدّمه، حيث حاول البحث في الأسباب الكامنة وراء اهتمام هذا الأصولي المالكي بذكر الجزئيات، حتى كاد يتحوّل الكتاب إلى مصنّف فقهيّ خالص،

---

(1) السيّد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مقدّمة وتعليقات د. أبو القاسم كرجي، طهران، (د.ت).

(2) المحقق الحليّ، معارج الأصول، مصدر سابق.

(3) المالكيّ، أبو الحسن علي بن عمر بن القصّار، المقدّمة في الأصول، تحقيق وتقديم محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، ص41.

(4) المصدر نفسه، ص42.

مع استبعاد الأسس النظريّة والمقدّمات الكلاميّة. يقول: «وفي تقديري أنّ هذا المنهج الذي سار عليه المؤلف كان ضروريّاً في الفترات الأولى من تاريخ علم الأصول، حيث اهتمّ المؤسّسون وتلاميذهم بجمع وضبط الفروع والجزئيات (كذا)، ومحاولة بناء نسق أصوليّ متجانس، وهذا ما نراه لاحقاً عند المتأخّرين من أهل الأصول»[1]. ويقتضي هذا الاستنتاج منّا الوقوف عند نقطتين مهمّتين. أمّا الأولى، فهي مدى اعتبار كتاب ابن القصّار من النّصوص التأسيسيّة في علم أصول الفقه؟ وأمّا الثانية، فتقوم على المقارنة بين أثر ابن القصّار وآثار من عاصره من علماء الأصول، الذين حاولوا توظيف الجدل الكلاميّ المحتدم بين الفرق الإسلاميّة في مختلف مباحثهم الأصوليّة، ما يدلّ على أنّ التبرير الذي اقترحه محقق الكتاب غير وافٍ، ولا يمكن الاطمئنان إليه، والاكتفاء به؛ إذ لعلّ الأمر مردود إلى منهج التزم به صنف من الأصوليين المحدّثين، الذين رفضوا الخوض في القضايا الكلامية، واكتفوا بالعناية بمباحث أصول الفقه في حدّ ذاتها، ولغايات عمليّة نفعيّة مباشرة أقرب إلى الفقه، وأعلق بمقتضيات الواقع منها إلى فلسفة التشريع، والبرهنة النظرية على سداد مقدّماتها، وآلياتها، ونتائجها.

وقد حاول بعض علماء الأصول، عند اشتداد عود العلم، أن يضبطوا دعائم حجيّة الكتاب دون أن يستعملوا الكلمة تحديداً. ومن أدقّ ما اطّلعنا عليه في هذا الصدد، قول ابن عقيل (ت 513هـ)، وهو فقيه وأصوليّ حنبليّ مشهور: «وإنّما ابتدئ بكتاب الله تعالى؛ لأنّه قطعيّ من جهة النقل المعصوم، ومن جهة الإعجاز المأمون معه التحريف، والزيادة، والنّقصان، إذ لا يقبل غيره من الكلام، ولا يختلط به شيء من القول المتضمّن للأحكام وغير الأحكام، هذا تقديم أوجبته قوّة الدلالة، والثاني: أنّه أفضل الأدلّة، إذ كان كلاماً لله سبحانه»[2]، فالأصولي

(1) محمد بن الحسين السّليماني، مقدّمة كتاب ابن القصار، مصدر سابق، ص26.

(2) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج مقدسيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ط1، 1996م، 2/ 6.

لخّص أوجه الحجيّة بدقة، وشرّع للانطلاق في سنّ الأحكام من كتاب الله بسببين محلّ إجماع عند الأصوليين على اختلاف نحلهم ومذاهبهم. أمّا السّبب الأوّل، فمرتبط بالنصّ في ذاته؛ إذ إنّه يقوم على قطعيّة ثبوته، واحتيازه لليقين المطلق، على اعتبار صدق الرّسول وعصمته عن الزّلل، فضلاً عن صحّة تواتر القرآن جيلاً بعد جيل. أمّا السبب الثاني، فلأنّ النصّ المقدّس ينبني على خصيصة تميّزه عن غيره من النّصوص هي خصيصة الإعجاز التي يراها ابن عقيل واقياً للنصّ يمنعه من الاختلاط بغيره من النّصوص.

وعلى وجه العموم، اعتمد علماء الشريعة، في إثبات صدقيّة القرآن وحجيّته، على ركنين قويّين هما: ثبوت صدوره عن الله بطريق الإعجاز، وثبوت تواتره إلى النبيّ حفظاً وكتابة، ومن ثمّ قال الفقهاء، بالنسبة إلى الركن الأوّل، الذي هو الإعجاز، إنّ أقلّ ما يقرأ به في الصلاة ثلاث آيات، أو آية طويلة توازيها، باعتبار أنّ التحدّي وقع بأقصر سورة منه، وأقصر سوره (الكوثر) تشتمل على ثلاث آيات. وقالوا، بالنسبة إلى الركن الثاني، الذي هو التواتر: إنّ قراءة الآحاد كقراءة عبد الله بن مسعود، وقراءة أبيّ بن كعب، إذا قرأ بها المصلّي في صلاته تبطل؛ «لأنّه لم يوجد فيه النقل المتواتر، وباب القرآن باب يقين وإحاطة، فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً، وما لم يثبت أنّه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر، فيكون مفسداً للصّلاة»[1]. على الرغم من أنّنا وجدنا الأحناف، على سبيل المثال، يأخذون بقراءة ابن مسعود غير المتواترة في سنّ الأحكام، ولا يعتمدونها في التلاوة، ويعدّونها، من هذا الوجه، كالخبر الواحد[2].

---

(1) السرخسي، أصول السّرخسي، 1/ 279-280. وانظر، أيضاً، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 1/ 152.

(2) يقول السّرخسي: «وإنّما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنّه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به» .أصول السّرخسي، 2/ 281.

2- دعائم الحجيّة عند الأصوليّين:

أ- الوحي:

لئن تعدّدت الأسماء المعبّرة عن النصّ المقدّس عند المسلمين (وقد وقفنا عند ذلك في الفصل الأوّل من الباب الأوّل) فإنّ مفهوم (الوحي) هو الذي يمكنه اختزال كلّ تلك الأسماء دون استثناء، على أساس أنّ الوحي هو مصدر الكتاب، والقرآن، والذّكر، وغيرها، فهو يستوعبها جميعاً، سواء قبل قيام النصّ مدوّنة مغلقة ثابتة أم بعده.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الاستدلال على جواز الاتصال بين عالم الغيب وعالم الشّهادة مشغل جوهريّ من مشاغل علماء الكلام في الثقافة الإسلاميّة، ولقد أدرجوه في مصنّفاتهم ضمن فصول «إثبات جواز النبوات»، باعتبار ذلك مقدّمة لإثبات صدق نسبة الوحي إلى الله. يقول الجويني (ت 478هـ): «إثبات النبوات من أعظم أركان الدّين، والمقصود منه في المعتقد يحصره خمسة أبواب: أحدها: إثبات جواز انبعاث الرّسل ردّاً على البراهمة، والثاني: المعجزات وشرائطها، وفيه تبيين تمييزها من الكرامات والسّحر، وما يتميّز به مدّعي النبوة، والثالث: في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرّسول، والرّابع: في تخصيص نبوّة نبيّنا محمد ﷺ بالآيات، والردّ على منكريها من أهل الملل، والخامس: الكلام في أحكام الأنبياء. وما يجب لهم وما يجوز عليهم»[1]. وهذه الأبواب هي بعض من الأصول الاعتقاديّة، التي لا يقوم دونها دين أو تشريع؛ ولذلك هوجمت المذاهب والآراء التي أنكرت نبوّة بعض الأنبياء، أو نبوّتهم جميعاً. «قد أنكرت البراهمة النبوءات، وجحدوها عقلاً، وأحالوا ابتعاث بشر رسولاً»[2].

ولا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مهاجمة المنكرين للنبوّة؛ إذ إنّ الفرق

---

(1) الجويني، أبو المعالي، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص302.

(2) المرجع نفسه، ص303.

الإسلاميّة جميعها تتفق، بطبيعة الحال، على إثبات النبوّة وجوازها عقلاً، على الرغم من أنّ الأشاعرة يقولون: إنّ بعثة الرّسل جائزة، ولطف من الله، ومنّة منه، في حين يذهب أهل الاعتزال إلى أنّ النبوّة واجبة على الله، لما يجب عليه من رعاية صلاح العباد، والأصلح لهم. ونتيجة لهذا كثيراً ما يهرع العلماء الأشاعرة، في نهاية جدلهم المتعلّق بإثبات النبوّة، إلى المعجزة باعتبارها دليلاً على صحّة بعثة الرّسل. يقول الجويني: «ومن القواطع في ذلك [إثبات جواز النبوءات] المعجزات كما نصفها، ودلالتها على صدق المتحدّي. وإذا أوضحنا كونها أدلّة على صدق مدّعي النبوءة، ففي ذلك أبين ردّ على منكري النبوءة»[1]. في حين ذهب شيوخ الاعتزال إلى أنّ المعجزات لا يمكنها أن تكون دليلاً على النبوة في مكالمة المخالفين، ومجادلتهم، «ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوّة محمد، صلى الله عليه، على المعجزات التي إنّما تعلم بعد العلم بنبوّته صلى الله عليه؛ لأنّ ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوّة، فكيف يصحّ أن يستدلّ به على النبوّة!»[2]. ولعلّ هذا المنحى هو الذي يميّز الخطاب الاعتزالي عن غيره؛ إذ إنّ الاستدلال على النبوّة لا يمكن أن يكون بالاستناد إلى الوحي الذي هو، في حدّ ذاته، دليل على النبوّة، وفرع منها في الآن ذاته، وعليه وجب عندهم أن نبرهن على جواز النبوّة عقلاً من خارج المعجزة ذاتها.

فهذا الجدل بين الفرق الإسلاميّة فيما بينها، وفي علاقتها بغيرها من الفرق غير الإسلاميّة، إنّما كان ينشّطه خصوم أشدّاء أقوياء بحجّتهم وبرهانهم، وقد بدا ذلك، خاصّةً، في تلك الطائفة التي انبرى المعتزلة والأشاعرة يردّون عليها، وهي التي أنكرت النبوّة عموماً، وأنكرت نبوّة محمّد على وجه الخصوص مثل اليهود، الذين أنكروا نبوّة عيسى ومحمد، ويقولون: إنّ نبوّة موسى لم تنسخ من بعده، وليس لها أن تنسخ من جهة

---

(1) المرجع نفسه، ص307.

(2) القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب، مصر، 16/ 152.

السّمع، ولا من جهة العقل. ونجد في كتب علم الكلام صدى واضحاً لهذا الجدل الذي احتدم بينهم وبين المسلمين[1].

وبذلك، لئن انتصب علم الكلام لغاية «إقامة البرهان على وجود الرّبّ تعالى، وصفاته، وأفعاله، وصدق الرّسل»[2]، فإنّ المتكلّم يسعى إلى إثبات نبوّة الرّسول، وأنّها جائزة عقلاً، وأنّ عماد الدّين كلّه هو ما يأتي به النّبيّ من خطاب ليس خطاباً له؛ بل تلقاه وحياً من الله؛ ولذلك هو صادق فيما يقول، وصدقه تعزّزه المعجزة، وتدعّمه قوّة بيانها، ومتى نجح المتكلّم في إثبات وحدانية الله ونبوّة أنبيائه، وأقام الحجّة والبرهان على صدق ما جاؤوا به، تقرّرت أصول الدّين، واستوى معنى الاعتقاد. يقول إمام الحرمين (ت 478هـ): «فإذا ظهرت المعجزات، ودلّت على صدق الرّسل الدّلالات، فقد تقرّر الشرع، واستمرّ السّمع المنبّئ عن وجوب الواجبات، وحظر المحظورات»[3]. وعلى هذا النّحو، يمكن أن نرى أنّ إثبات النبوّة عند علماء الكلام في الفكر الإسلاميّ، وهي تندرج في إطار «العلم الضروريّ الذي يحلّ بالنّفس» على حدّ تعبيرهم، إنّما يمثل مسوّغاً ومقدمة لتأكيد حقيقة الوحي، وصدق مضمونه، فصار الوحي بذلك هبة من الله أنزل إلى البشر عبر أنبيائه للهداية، وليس هذا المعنى حكراً على المسلمين؛ بل كان اليهود والمسيحيّون يتصوّرون هم، أيضاً، أنّ الوحي يمثل لديهم «مفهوم الدّين الحق»، وهو الذي يحقّق معنى النجاة لمعتنقيه[4]، غير أنّ الوحي في السياق

---

(1) انظر، على سبيل المثال: القاضي عبد الجبّار، المصدر نفسه، ولاسيما ص92-138.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1969م، ص72.

(3) الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص31. وانظر، أيضاً: القاضي عبد الجبّار. يقول: «فإذا عرفت هذه الجملة أمكن الاستدلال بالمعجز على النبوّة، ومتى جهل ذلك أخلّ بالاستدلال». المغني، 16/ 144.

(4) يقول سبينوزا: «يعترف جميع النّاس بأنّ الكتاب المقدّس كلام الله، وأنّه يعلّم الناس السعادة الرّوحيّة الحقة، أو طريق الخلاص». رسالة في اللّاهوت والسّياسة، مرجع سابق، ص241.

الإسلامي قد عُدَّ مكمّلاً للوحي السّابق له، وهو الذي نقل من خلال موسى وعيسى، كما أنّه يصحّح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، وهو ما يمثل محوراً للجدل بين الأديان السماوية الثلاثة.

ثمّ إنّ المطّلع على التراث الشعريّ العربيّ، وعلى ما كان يُروى من سجع الكهّان، يقف على أنّ مفهوم الوحي كان موجوداً ومعهوداً منذ ما قبل ظهور الإسلام، وهو مفهوم يقوم على معنى الإيحاء، والرّمز، والاتصال بين كائنات تنتمي إلى مراتب وجوديّة مختلفة، «وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدّي إلى إلغاء الأساس الوجوديّ، وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوّة، فإنّ ذلك يؤكّد أنّ ظاهرة (الوحي) استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين»[1]. وممّا لا يحتمل الشكّ أنّ ظاهرة الوحي ممّا عرفته منطقة الشرق الأدنى

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص39. والغريب أنّنا نجد الجابري يذهب إلى أنّ مفهوم الوحي الدّينيّ لا وجود له في الحضارة الجاهليّة. يقول: «يجب الانتباه إلى أنّ مفهوم (الوحي) بمعناه الدينيّ لم يكن من معهود العرب اللّغويّ والثقافي... أمّا المعنى الديني لهذه الكلمة، فلا تشير إليه معاجمنا إلا بالعلاقة مع القرآن، ومثل النبوّة في ذلك مثل الوحي». مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، 1/ 112. واعتماد الجابري على المعاجم العربيّة كـ: (لسان العرب) لابن منظور، في نفي معرفة العرب بظاهرة الوحي الدينيّ، لا يمكن الاكتفاء به، والاطمئنان إليه، على أساس أنّ أصحاب هذه المعاجم يرومون، بطبيعة الحال، التركيز على معنى الوحي الإسلامي، الذي يمثل في تقديرهم ظاهرة استثنائية لا مثيل لها. ثمّ إنّ الجابري تناسى أنّ الأرض العربية قبل الإسلام كانت تخترقها تعاليم اليهوديّة والمسيحيّة، وهي قد ألفت معنى الوحي الدّيني طبعاً. وممّا يزيد في غرابة موقف الباحث أنّه، في الصّفحة التالية، حيث يتعرّض إلى مستويات الوحي، يضبط النوع الثاني قائلاً: «ومستوى (الكلام من وراء حجاب) كما كان الشّأن مع موسى. قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النّساء: 164]. وهذا النوع تعرفه اليهود، وقد عرفه عرب ما قبل الإسلام عن طريقهم، ويدخل في هذا من معهود العرب الكهانة، والسّحر، والعرّافة، وما أشبه». الجابري، المرجع نفسه، ص113. وجماع ما تقدّم يقوم دليلاً على أنّ ظاهرة الوحي لم تكن غريبة عن المنطقة العربيّة، وعن ثقافتها بالمعنى الواسع للكلمة.

عموماً قبل ظهور الإسلام بكثير، باعتبار أنّها مفهوم حاضر في الدّيانتين الكتابيّتين اللتين سبقتا الإسلام.

ولئن كان تعريف الوحي في اللّسان هو «الإعلام في خفاء»، فهو، بهذا المعنى، يقوم على دلالة الاتصال بين باث ومتقبّل يجري بينهما اتصال مخصوص، وهو الأمر الذي نجد صداه في المعاجم والموسوعات اللّاهوتية الغربية أيضاً، فالوحي «مصطلح لاهوتي عامّ يدلّ على الفعل الذي يتجلّى الله، الذي هو، من حيث الجوهر، خفيّ محجوب، للإنسان»[1]، غير أنّ مفهوم الاتّصال، أو التجلّي، بين الإله والبشر، الذي يندرج في الأديان الكتابيّة الثلاثة، لا يخفي اختلافاً معروفاً بينها في مقاربة مفهوم الوحي.

إنّ دراسة مبحث الوحي في الأديان السّماوية الثلاثة تمرّ، بالضرورة، عبر دراسة مفهوم النبوّة ذاتها؛ إذ يتمّ الكشف التدريجيّ عن الوحي من خلال النبوّة التي هي، في الغالب، وحي مكتوب[2]؛ إنّها مصدر النصّ قبل التدوين، وقد وقف العلماء والفلاسفة في الفكرين الإسلامي والغربيّ في قضية الوحي عند جانبين. أمّا الجانب الأوّل، فيتعلّق بالنبوّة والوحي في مستوييهما الغيبيّ الماورائي القائم على صلة النبيّ بربّه، وعلاقة الاتصال بينهما، وهو ما يفترض صدق النبيّ وعصمته عن الخطأ والزّلل في نقل كلام الله[3]. ومن المعروف أنّ علماء الكلام وعلماء أصول الفقه قد عَدّوا هذا

---

(1) انظر:

"Terme théologique général signifiant l'acte par lequel Dieu, qui est par essence inconnaissable et caché, se manifeste à l'homme".

Art. "Révélation" Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Esquisse de l'histoire du peuple Juif, Ed. du cerf, 1993.

وانظر، أيضاً، في: بارنار ديبي: (Bernard Dupuy)

Art, "Révélation" Encyclopédia Universalis, corpus 18, France 1996.

(2) المرجع نفسه.

(3) يقول حسن حنفي: «والحقيقة أنّ الجانب الأوّل موضوع للفلسفة الإلهيّة، وهي نظريّة النبوّة بالمعنى الضيّق، والمعروفة باسم نظريّة الاتصال في الفلسفة الإسلاميّة... =

الجانب الأوّل مسلّمة اعتقاديّة لا مجال للشكّ فيها، ولا وجه للبرهنة على صدقها؛ إذ تقوم مقام العلم الضروريّ، كما رأينا سابقاً.

أمّا الجانب الثاني في قطعيّة الثبوت داخل مبحث حجيّة القرآن، فيتعلّق بانتقال الوحي أفقيّاً؛ أي: من النبيّ إلى أصحابه من القرّاء، ومن راوية إلى آخر حتى تمّ حدث التدوين، ثمّ انتقال المصاحف من يد إلى يد، حتى تمّ التشريع والتقنين، وهو جانبٌ صلتُه بالواقع والتاريخ وثيقة. وإذا كان الجانب الأوّل فلسفياً ما ورائياً أقرب إلى الظنّ والاعتقاد، فإنّ الجانب الثاني «موضوع لأصول الفقه، أو لعلم الحديث الذي يدرس الرّواية وانتقالها في التاريخ»[1]. وهذا الجانب إنّما هو مبحث تاريخيّ علميّ يمكن تحصيل اليقين به متى توافرت الوثائق والمستندات الدّقيقة بيد الباحث.

وقد اعتمد علماء الأصول، في إثبات الجانب الأوّل المتعلّق بصحّة انتساب الوحي إلى الله، على إعجاز القرآن دليلاً وحجّة، فهو كتاب أعجز كلّ الناس عن الإتيان بمثله، ويمثّل هذا القسم الأوّل الجزء الأوّل من حجيّة القرآن، وقطعيّة ثبوته. أمّا في المستوى الثاني، فقد عمد الأصوليون إلى تأكيد تواتر نقل القرآن في صدور الرّجال أوّلاً، ثمّ تدوينه في المصاحف ثانياً، إلى أن أمسى مدوّنة رسميّة مغلقة في عهد عثمان بن عفان خليفة المسلمين الثالث.

لقد لقي الرّسول معارضة شديدة من المشركين ومن اليهود والمسيحيّين، منذ بداية دعوته إلى الدّين الجديد بمكّة، فقد رفضوا جميعاً التصديق بنبوّته، وبما جاء به من وحي قرآنيّ؛ بل إنّهم طالبوه بتقديم البراهين على صحّة ما يدّعي من أنّه ينطق بكلام الله وباسمه، وبأنّ ما يأتيه ليس محض كذب وافتراء. ويعرض القرآن، في سوره المكيّة خاصّةً، جزءاً مهمّاً من مواقف

= الجانب الأوّل مبحث ميتافيزيقي افتراضي». سبينوزا، رسالة في اللّاهوت والسّياسة، مرجع سابق، مقدّمة الترجمة، ص44. ويَعدّ جعيّط جهوده في هذا المبحث إنّما هي «نصف كلامية ميتافيزيقيّة، ونصف تاريخيّة». تاريخيّة الدّعوة المحمّدية في مكّة، ص5.

(1) سبينوزا، المرجع نفسه، مقدّمة الترجمة، ص44.

هؤلاء المشكّكين في صحّة نسبة الرّسالة إلى الله، وصدق النبيّ في الإخبار عن ربّه، فطالبوه بالمعجزات على نحو ما عُرف عن الأنبياء السّابقين ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإسراء: 90-91]، ووسموا وحيه بالإفك والزّور ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ۝٤ وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفُرقان: 4-5].

ولكنّ القرآن كان يدفع تهم المشركين واليهود وغيرهم ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النّحل: 103]، أو قوله ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 1-4].

إنّ هذه الآيات، التي اكتفينا باستعراض بعض منها، إنّما تؤكد، فيما تؤكد، الدور المحوريّ الذي نهض به موضوع أصليّة الكتاب، وصحّة نسبته إلى الله، وهو ما «يتيح لنا أن نكشف عن المفاهيم المؤسّسة لذلك المصطلح القديم، مصطلح (الكتاب السّماويّ)»[1] ويبدو أنّ هذا المصطلح كان معروفاً قبل ظهور الإسلام في ثقافات الشّرق الأدنى عموماً، ثمّ عرفه اليهود والمسيحيّون، واعتقدوا جميعاً بنزول العهدين القديم والجديد من السّماء، ومن هنا معنى الكتاب السماويّ (Le livre céleste)، ثم جاء القرآن يمثل صياغة عربيّة لهذا الكتاب[2].

ثمّ إنّ هذه الآيات، التي تكشف عن الصّراع الذي خاضه محمّد في مواجهة المكذّبين برسالته، إنّما عبّرت، فضلاً عمّا ذكرنا، عن أنّ مفهوم

---

(1) أركون، محمد:

Lectures du Coran, Le problème de l'authenticité divine du Coran, p. 170.

(2) انظر:

Art. "Révélation", Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Esquisse de l'histoire du peuple Juif, Ed. du cerf, 1993.

الوحي، بما هو اتصال بين ما هو سماوي وما هو بشريّ أرضيّ، كان متداولاً في ثقافات المنطقة خلال القرن السّابع للميلاد وقبله، وأنّ المفهوم ليس بعيداً عن تصوّرات العرب الجاهليّين، ولا عن إدراك سكّان الجزيرة العربيّة من أهل الدّيانات الأخرى على وجه العموم؛ لذلك طالبوا الرّسول بالبراهين على صحّة النبوّة، ولم ينكروا ظاهرة الوحي في حدّ ذاتها، على نحو ما سيكون لاحقاً في الثقافة الإسلاميّة من خلال فلسفة البراهمة على سبيل المثال.

لقد عرف العرب الجاهليون ضروباً من الاتصال بالعالم الغيبيّ تمثّلت، خاصّة، كما هو مشهور، في الكهانة، والسّحر، والشعر، وهي مجالات يوحّدها الإيمان بإمكان التواصل بين عالم البشر وعوالم أخرى تختلف في مرتبتها الوجوديّة، كالاتصال بعالم الآلهة بالنسبة إلى الكهانة، وعالم الجنّ بالنسبة إلى السّحر والشعر، فكان لكلّ شاعر جنّه الذي يوحي إليه بالنظم البديع. وفي هذا الإطار، يمكن فهم اتهام المشركين محمّداً بالسّحر والشعر والكهانة. وندرك حرص القرآن على نفي هذه الصّفات عن الرّسول من ناحية، وعمّا جاء به من وحي قرآنيّ من ناحية أخرى. فالآيات والسّور جاءت، إذاً، لتؤكّد القطيعة التي يمثلها القرآن مع ما هو شائع من ضروب القول لدى الجاهليين ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿40﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿41﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿42﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الحاقّة: 40-43]، ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿19﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التّكوير: 19-20]. غير أنّ القرآن ألحّ، في الوقت نفسه، على أنّه ليس كلام محمّد؛ بل إنّ الرّسول يقتصر دوره على التبليغ والأداء ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: 27]. ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذّاريات: 52][1].

(1) وانظر أيضاً: الآيات (29-34) من السورة نفسها، وآل عمران (101)، وغيرها من الآيات.

إنّ هذه الآيات تنهض دليلاً على أنّ ظواهر السّحر، والكهانة، واتصال البشر بالجنّ، تمثّل جزءاً من معهود العرب الثقافي، وجزءاً من عقائدهم الرّاسخة. يقول نصر حامد أبو زيد: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجنّ في العقل العربيّ، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانيّة الاتصال بين البشر والجنّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها»[1]. فظاهرة الوحي، إذاً، لا يمكن بهذا المعنى عدّها قفزاً على الواقع؛ بل هي بالأحرى ظاهرة معروفة تمثّل جزءاً من أفق ثقافة الإنسان العربيّ داخل الجزيرة العربية. «لقد وصمه أعداؤه بالجنون؛ أي: إنّهم أعطوا هذه الظواهر سنداً واقعيّاً ما ورائيّاً يدخل في ثقافتهم، إلّا أنّهم نفوا أن تكون من الله ذلك الإله السّماويّ البعيد»[2]، فعلى هذا النّحو نفهم إنكار المشركين وأهل الكتاب نبوّة الرسول، وما جاء به من وحي، على أنّه رفض لتصديق الاتصال بين الله من ناحية ومحمّد من ناحية أخرى، وليس الإنكار، كما رأينا، رفضاً لظاهرة النبوّة برمّتها، وقد جاءت الآيات، التي وقفنا عند بعضٍ منها، لتؤكّد هذا المعنى العامّ.

ويبدو أنّ مصطلحات «النزول»، أو التنزيل، أو الإنزال، هي التي تمّ ترشيحها في الفكر الإسلاميّ أكثر من غيرها للتعبير عن حركة الوحي، وعن معنى الوحي الذي يربط بين الله من ناحية ورسله المبلّغين من ناحية أخرى[3]، بوساطة «الملك»، أو «الأمين». وقد انتبه فيلد (Wild) إلى تكرار عبارة «السّموات والأرض»[4] بشكل لافت في القرآن، فانتهى إلى أنّ القرآن «إنّما

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص34.

(2) جعيّط، هشام، في السيرة النبويّة1، الوحي والقرآن والنبوّة، ص57.

(3) يقول هشام جعيّط: «فالقرآن تنزيل (وقد نزّله جبريل على قلبك)»، في السيرة النبويّة1، الوحي والقرآن والنبوّة، ص52.

(4) راجع مادّة (س.م.و) وكلمة السّموات في: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت، (د.ت)، وغالباً ما تقترن «السّموات» بـ: «الأرض» في آيات القرآن الكريم، والاستثناءات نادرة من قبيل [البقرة: 29]، و[مريم: 90]، و[لقمان: 10]، و[فصّلت: 12].

ينطوي على نظام كونيّ ينقسم فيه الوجود إلى إلهيّ علويّ من ناحية، وإنسانيّ أرضيّ من ناحية أخرى، وهو صدى لما في العهد الجديد من تصوّر للكون يعود إلى العهود الأولى لمنطقة ما بين النهرين»[1]. غير أنّنا لا نقف، في هذا المستوى، عند كيفيّة الاتصال بين الله والملك أوّلاً، وبين الملك والرسول ثانياً، ولا عند القناة التي يمكن أن يكون قد وقع استعمالها لتأمين عملية التواصل بين المرسل والمتقبّل في هذين النّمطين من الاتصال، علماً بأنّ علماء القرآن قد خصّصوا جزءاً من مصنّفاتهم للخوض في مثل هذه المسائل المحرجة، سموه «كيفيّة الإنزال ومعناه»[2]؛ لأنّ المسألة ميتافيزيقية لا شك، ولكن ما يهمّنا، بصورة دقيقة، هو أنّ علماء الأصول بنوا تصوّرهم للوحي على أساس أنّه كلام الله ذاته، الذي أنزله ملكه جبريل بلفظه ومعناه على رسوله، ولا خلاف في ذلك بين أهل السنّة والمعتزلة، ولا بين هؤلاء والشّيعة والخوارج في المستوى العقديّ والأصوليّ التشريعيّ. يقول الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في القرآن أنّه كلام الله، ووحيه، وتنزيله، وكتابه»[3]. وهذا المعنى قد ترسّخ عند علماء التفسير منذ مراحل سابقة، كما رأيناه في محلّه من الباب الأوّل، حيث تمّ تصوّر كتاب مكتمل هو الذي نزل على رسوله. يقول القرطبي في تفسيره للآية (185) من سورة البقرة: «ولا خلاف أنّ القرآن أنزل من اللّوح المحفوظ ليلة القدر -على ما بيّنّاه- جملة واحدة، فوضع في بيت العزّة في سماء الدّنيا، ثمّ كان جبريل ﷺ ينزل به نجماً نجماً في الأوامر، والنّواهي، والأسباب، وذلك في عشرين سنة. وقال ابن عبّاس: أنزل القرآن من اللّوح المحفوظ جملة واحدة إلى الكتبة في سماء الدّنيا، ثم نزل به جبريل عليه السّلام نجوماً»[4]. ولعلّ هذا الضّرب من الفهم هو الذي أفضى بعلماء

---

(1) S. Wild,in: the Qur'an as Text, 1996 " we have sent dow to thee the book with the truth..., pp. 143-144.

(2) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 229.

(3) الشيخ الصدّوق، رسالة الاعتقادات، ص40.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/ 297.

التفسير والأصوليّين إلى التركيز، في تحديدهم لماهية الأصل الأوّل من أصول الفقه، على أنّه الكتاب المنزّل، أو القرآن الموحى كما رأينا[1].

وإذا تجاوزنا طرق نزول الوحي على الرّسول، «أهو كلام خارجيّ يسمع وفي دنوّ الشخص من محمّد ما يبرّر ذلك، أم عمليّة خاصّة وخارقة تدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمد، وتطبعه فيه؟»[2]، فإنّ النتيجة في الفكر الإسلاميّ واحدة، وهي تأكيد أنّ القرآن مصدره إلهيّ، وأنّه وصل إلى الرّسول عبر روح القدس، أوالرّوح الأمين، ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشّعراء: 193-194]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل: 102]. وهذه آيات تعزّز معنى الإنزال أو «التنزيل»، الذي كثيراً ما تواتر حضوره في القرآن[3] للتعبير عن نزول الوحي، والكتاب، والغيث النّافع، والماء، والرّزق، وغيرها. ويجدر أن نشير إلى أنّ هذا المعنى الذي يفرضه السياق الإسلاميّ ليس مفارقاً للمعنى المتداول في الفكر الكتابيّ السابق، على الرغم من وجود بعض الفوارق بطبيعة الحال؛ فالوحي، كما جاء في قاموس الكتاب المقدّس، «هو إبلاغ الحق الإلهيّ للبشر بواسطة البشر، وهو عمل روح الله، أو بعبارة أدق عمل الرّوح القدس... فالوحي يعني أنّ الله هو مصدر الكتاب المقدّس... فإنّه لم تأتِ نبوّة قطّ بمشيئة إنسان، بل تكلّم أناس الله القدّيسون مسوقين من الرّوح القدس [العهد الجديد 2 بطرس الثانية 1/

---

(1) راجع مثلاً: البوطي، محمد سعيد رمضان، أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة، جامعة دمشق، 1979/ 1980م، ص13. حيث يقول في تعريف الكتاب: «هو اللّفظ المعجز الموحى به إلى محمد ﷺ، المتعبّد بتلاوته، ومعنى الموحى به؛ أي: المنزّل على رسول الله ﷺ بوساطة جبريل، وهذا أهمّ قيد في تعريف القرآن، وتحديد ماهيّته».

(2) جعيط، الوحي والنبوّة والقرآن، ص51.

(3) راجع مادّة (ن، ز، ل)، وما اشتق منها: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق.

21]»[1]. فالأديان السّماويّة الثلاثة تتفق في مصدر الوحي، وفي كون مضمون الوحي هو الحقّ الذي يخلّص البشريّة، ويمكّنها من النجاة، غير أنّ الوحي في السّياق المسيحيّ يقرب إلى معنى الإلهام باعتباره لا يدّعي التماهي بين النصّ المقدّس مكتوباً، وما تمّ إيحاؤه إلى التلاميذ من كتبة الوحي. والعهد الجديد يوضّح لنا، نتيجة ذلك، الوحي، وهذا يعني «أنّ الرّوح القدس أوحى لكتّاب الأسفار المقدّسة ما كتبوا، ولكنّ الرّوح لم يمحُ شخصياتهم؛ بل كتب كلّ بأسلوبه الخاصّ»[2]. ويبدو أنّ هذا هو أهمّ فارق بين المعتقد الإسلاميّ من ناحية والمسيحيّة واليهوديّة من ناحية أخرى في مسألة الوحي، «فإذا كان الوحي يتمركز في اليهوديّة حول شعب، وفي المسيحيّة حول شخص المسيح، فإنّه في الإسلام يتجلّى في كتاب هو القرآن، والإسلام لا يميّز، كما تفعل اليهوديّة والمسيحيّة، بين الوحي والإلهام، فالنصّ الملهم يتماهى مع الوحي؛ بل يُعتبر إملاء حرفيّاً على محمّد»[3]. وهكذا فقد فُهم الوحي على أنّه يقوم على إبلاغ حقيقة من لدن الله عبر إنسان موحى إليه من خلال علامات تؤكّد الرّسالة؛ ولهذا فقد أُوِّل الوحي في إطار الكلام

(1) قاموس الكتاب المقدّس، مادة الوحي، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص واللّاهوتيين، دار الثقافة، القاهرة ط8، 1992م، ص1020.

(2) المرجع نفسه، ص1021.

(3) Encyclopédia Universalis, Corpus 19, Art Révélation, Bernard Dupuy.

وانظر، أيضاً:

Art Révélation. Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, op. cit.

فما يميّز الوحي في اليهوديّة عنه في الإسلام أنّ الوحي في اليهوديّة من معانيه أنّ الله هو الذي كشف عن ذاته، وتجلّى لشعبه المختار، فالوحي، إذاً، خروج الله عن أحديته ليخلق العالم وما فيه، وهو مع ذلك بقي وحيداً متعالياً عمّا سواه. يقول موسى بن ميمون (ت 1204م): «وقاعدتنا أنّ كلّ نبيّ إنّما يسمع الخطاب بواسطة ملك إلّا سيّدنا موسى (ع) الذي قيل فيه: (فماً إلى فم أخاطبه)... كما يكلّم المرء صاحبه». دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، دار الثقافة الدينيّة، مصر، (د.ت)، فصل مه [45]، ج2.

والخطاب، وحُدِّد تشريعيّاً في السياق الإسلاميّ بكونه إعلاماً من الله لأحد أنبيائه بحكم شرعيّ، أو بحكم من طبيعة أخرى[1].

ولم يكن الفكر الإسلاميّ، كما رأينا، مختلفاً عن الفكر الأوربيّ المسيحيّ واليهوديّ في تنزيل ظاهرة الوحي داخل فضاء النبوّة. يقول سبينوزا: «النبوّة أو الوحي هي المعرفة اليقينيّة التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والنبيّ هو مفسّر ما يوحي الله به لأمثاله من النّاس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينيّة به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده»[2]، فالوحي، كما صوّرته الرّؤى الإيمانيّة اللاهوتيّة في الديانات الكتابيّة جميعها، إنّما يقوم على الإيمان بالنبوّة، وعلى الإيمان بإمكان التواصل بين عالمين وجوديين متمايزين هما عالم الله والسماء من ناحية، وعالم البشر والأرض من ناحية أخرى. ومن هنا جاء معنى نزول الوحي وتنزيله.

لقد انتبه فيلد (Wild) في دراسته لمفهوم الوحي في الفكر الإسلاميّ إلى أنّ الوحي قد يرد في القرآن في سياقات إنسانيّة، حيث يكون التواصل بين الإنسان والإنسان، بينما يختصّ مصطلح «النزول» و«التنزيل» بالتواصل بين الإنساني والإلهي دون سواه[3]، ويجد الباحث تفسير ذلك في الاعتقاد الذي ساد اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ومفاده إمكانيّة الاتصال بين المراتب الوجوديّة المتمايزة؛ أي: بين عالم الأرض والإنسان من ناحية أولى، وعالم السماء؛ أي: عالم الآلهة من ناحية ثانية، فالقرآن يوظّف الفعل (يوحي) للدّلالة على الاتصال بين الشياطين والكفار ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡ﴾ [الأنعَام: 121]، ويستخدم الفعل نفسه (أوحى) للتعبير عن معنى التواصل بين الكفار أنفسهم ﴿يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ﴾ [الأنعَام: 112]، وإذا كانت التفاسير تذهب، في تأويل الوحي في هاتين الآيتين، إلى معنى

---

(1) راجع: Art Révélation, Encyclopédia Universalis, Bernard Dupuy.

(2) سبينوزا، رسالة في اللّاهوت والسّياسة، مرجع سابق، ص123.

(3) Wild, Stefan, we have sent down to thee the book, in the Qur'an as Text, p. 138.

الوسواس[1]، فإنّ الدلالة لا تتغيّر عموماً؛ إذ هو ضرب من العلاقة الخفيّة التي تربط بين باث ومتقبّل مهما يكن مضمون الرّسالة التي تجمع بينهما، فهو كما يحدّه اللّسان إعلام في خفاء، ويقف المستشرق ماك دونالد (D. B. Mac Donald)، في تمييزه بين الوحي والإلهام في السّياق الإسلاميّ، عند هذه الثنائية المتعلّقة بمصدر المعرفة في كليهما، قائلاً: «فالإلهام هو محض هبة من الكرم الإلهي (أو هو فيض إلهيّ)، ولا يتميّز عن الوحي إلا بكون الملك الذي يحمل الوحي يمكن أن يراه الرّسول، وبكون الرّسالة المضمّنة في الوحي موجّهة إلى الإنسانيّة جمعاء، في حين أنّ الإلهام لا يعني سوى شخص بعينه، وهو يتميّز عن الوسواس، أو الوحي الشّيطاني، بالمصدر الذي ينبع منه، هنا شيطان وهناك ملك»[2]. وعلى الرغم من أنّ الوحي قد شهد مستويات تتجاوز ما ضبطه المستشرق في مقالته، فإنّ اللّافت أنّ الجذر (و، ح، ي) كثير التواتر في القرآن؛ إذ استعمل (84) مرّة، في حين لا نجد للإلهام إلا حضوراً واحداً[3] في سورة الشمس ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشّمس: 8]، وهي الآية التي أنتجت اختلافاً معروفاً بين المفسّرين الأشاعرة والمعتزلة، فهل الله يفسّر ويوضّح الأمرين للنفس (الفجور/ التقوى)، أهي التي تختار أم أنّ الله خلقهما في النفس خلقاً، وهو ما يميل إليه الأشاعرة؟

لم يكن الخوض في مسألة الوحي حكراً على أهل السنّة والجماعة من الأشاعرة وغيرهم؛ بل إنّ الجدل في قضيّة الوحي والنبوّة نجد صداه في مقالات الفرق الإسلاميّة الأخرى، كالمتصوّفة، والشّيعة الإمامية، والإسماعيليّة، على الرغم من اتفاق الجميع على أنّ النبوّة انقطعت بعد محمّد، وانقطع معها الوحي.

---

(1) انظر: الطبري، تفسيره، المجلّد الخامس، ص313-316، 325-333. وكذلك: الزمخشري، الكشاف، حيث يقول: «﴿لَيُوحُونَ﴾ ليوسوسون ﴿إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ [الأنعام: 121] من المشركين...»، المجلّد الثاني، ص59.

(2) EI_2, Art (ILHAM), T_3, p. 147.

(3) انظر مادة (و، ح ،ي) في: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

وإذا كانت الرّوايات الشيعيّة تميل أكثر من المذهب السنّي نحو الشخص الذي يتلقّى الوحي الإلهيّ، أو نحو من ينقله، فإنّها تتصوّر الوحي الإلهي من خلال الخطّ النبويّ، وهي نبوّة ينتظر منها «أن تتواصل في الزّمن حتى تؤوّل الوحي»[1].

إنّ انتظار «الإمام الغائب»، أو إمام هذا الزّمان، في المعتقد الاثني عشري، يندرج في هذا الإطار؛ حيث يظهر الإمام، الذي ينحدر نسله من الرّسول، ليحمل المعنى النّهائي للوحي[2]، ولعلّ هذا ما جعل بعض المستشرقين يجدون في الفكر الصّوفي تتويجاً للاعتقاد الشّيعي، باعتبار المتصوّفة يمثلون «الجهد الأعلى/الأعظم في تمثّل (d'intégration) الوحي القرآني، والاندماج فيه، والقطع مع الدّين بمعناه التشريعيّ الصرف، والحديث عن الرّغبة في إحياء التجربة الحميميّة للرّسول»[3] وقد نجح الفكر الصّوفي، مع محيي الدّين بن عربي خاصّة، في التفريق بين النبوّة والرّسالة، على نحو ما رأينا، فإذا كانت الرّسالة قد اختتمت بالإسلام، فلا رسالة بعده، ومحمد آخر الرّسل، فإنّ النبوّة هي الأفق المعرفيّ الأزليّ الثابت، الذي يتلقى منه كلّ الأنبياء، والصوفيّة كذلك، فهو أفق مفتوح لا نهاية له، «فالنبوّة لم تنته بعد، وإن اتخذت شكلاً آخر هو شكل (الولاية). ويعتمد ابن عربي، في صياغته للفكرة، على حقيقة أنّ الولي اسم من الأسماء الإلهيّة، في حين أنّ الرّسول أو النبيّ صفات بشريّة»[4]. وبذلك يكون جهد الصوفية قائماً على البحث عن الحقيقة الأزليّة الثابتة في النّصوص الدينيّة، وهي حقيقة

---

(1) -Bernard dupuy, Art, Révélation, Encyclopaedia Universalis.

(2) المرجع نفسه، ص993. وهو معنى قريب ممّا نجده في المسيحيّة من اعتقاد بأنّ المسيح سوف يظهر في نهاية الزّمان ليقدّم التأويل النّهائي للكتاب المقدّس.

(3) H. Corbin, d'après, Art, Révélation, ibid.

(4) أبو زيد، نصر حامد، النصّ السلطة الحقيقة، ص116. انظر عرضه للفكرة في: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربيّ، مرجع سابق، ص234-235، 245-246.

خالدة لا يرقى إليها الفهم والتأويل إلا بالجهد والصّبر. يقول ابن عربي: «فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السّامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشّؤون الإلهيّة، فإنّها عين الوحي الإلهيّ في العالم»[1]. ويستند إلى قصة أمّ موسى لتأكيد قوّة الوحي وتأثيره في من يتلقاه، فلا أحد يستطيع أن يقول، مثلاً، إنّ أمّ موسى قد ألقت ابنها في الهلاك، عندما رمت بموسى في اليمّ، على الرغم من وضوح ذلك ظاهريّاً، وهذا ما يقوم دليلاً على أنّ «الوحي أقوى سلطاناً في نفس المُوحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه»[2]. ولذلك أقام ابن عربي، في تعريفه للوحي، مقارنة بين العبارة والإشارة، فالعبارة تجوّز منها إلى المعنى المقصود بها «بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنّها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأوّل، والإفهام الأوّل، ولا أعجل من أن يكون عين الفهم عين المفهوم منه»[3]. وجماع ما تقدّم يبرز أنّ الوحي في الفكر الصّوفي إنّما هو ضرب من المعرفة التي يتلقّاها الخاصّة من النّاس، وهي معرفة تمثّل الحقيقة المطلقة الخالدة الثابتة، التي لا يدركها الأنبياء فحسب، بل يدركها الصوفية، أيضاً، بغير قليل من الجهد، والعناء، والصّبر.

ويطالعنا، عند الشيعة الإماميّة، موقف من الوحي طريف، وهو الموقف الذي عبّر عنه الشيخ المفيد في إطار المقالة في الأئمّة، حيث يذكر، في فصل الإيحاء إلى الأئمة وظهور الإعلام عليهم والمعجزات، قائلاً: إنّ «العقل لا يمنع من نزول الوحي إليهم، وإن كانوا أئمّة غير أنبياء، فقد أوحى الله عزّ وجلّ إلى أمّ موسى أن أرضعيه، وإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ.. فعرفت صحّة ذلك بالوحي، وعَمِلَتْ عليه، ولم تكن نبيّاً، ولا رسولاً، ولا إماماً.. وإنّما منعت من نزول الوحي عليهم، والإيحاء بالأشياء إليهم الإجماع

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 3/ 138.
(2) المرجع نفسه، 3/ 139.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

على المنع من ذلك»[1]. وإذا كان الشيخ المفيد متردّداً بين مقالة الشيعة في الأئمّة القائمة على تواصل الوحي عبر الأئمّة، وبين الخضوع لإجماع المسلمين على ضلالة القول بذلك «والاتفاق على أنّ من يزعم أنّ أحداً، بعد نبينا ﷺ، يُوحى إليه، فقد أخطأ وكفر»[2]، فإنّه، في غير هذا الموضع، يصرّح بوضوح أنّ الأئمّة باستطاعتهم سماع كلام الملائكة الكرام، وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص[3]، وكأنّه بذلك يميّز الوحي إلى محمد، الذي يرى الملاك الأمين، عن غيره من أنواع الوحي[4]. وقد أكّد عدد من المرويات في **(أصول الكافي)** للكليني (ت 329هـ)، بصورة جليّة، حدوث الوحي للأئمّة، على الرغم من أنّها مرويات تحترز عن تشبيهه بالوحي إلى النبيّ بمنع مشاهدة الإمام الملائكة، وقد عُدّت منامات الرّسل والأنبياء والأئمّة صادقة ومفارقة للأحلام؛ بل إنّها ضرب من ضروب الوحي التي تجيزها العقول كما يجيزها السّمع.

فلئن كان الحديث عن الوحي في الإسلام يمثّل باستمرار مهمّة شاقة وحسّاسة، فإنّه لا يمثّل في المسيحيّة إلا «موضوعاً لعدد قليل من اللّاهوتيّين فحسب؛ إذ يخصّصون له مباحث تاريخيّة وثقافيّة، فالنّظر في الوحي عند المسيحيّين لا يثير المشاعر الجماعيّة، والرّدود العنيفة، كما هو الشّأن في المجتمعات الإسلاميّة»[5]. وعلى الرغم من أنّ الاختلاف في التعامل مع

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات وشرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، مطبعة رضائي تبريز، ط2، سنة 1371هـ، ص39.

(2) المرجع نفسه، ص39.

(3) المرجع نفسه، ص41.

(4) انظر التمييز بين الوحي والإلهام في: E2, Art, ILHAM, T3 ,C.D.B. MACDONALD حيث يبيّن المستشرق أنّ الإلهام هبة محض من الفيض الإلهيّ، ولا يتميّز عن الوحي إلا بكون الملهم لا يرى الملك الذي يحمل الوحي.

(5) أركون، محمد:
Lectures du Coran, the Notion of Revelation from Ahl al-Kitlâb to the societies of the Book, p. 257.

الوحي بين أهل الكتاب من ناحية، والمسلمين من ناحية أخرى، ليس مرتبطاً باختلاف في مصدر الوحي بين هذه الدّيانات، ولا حتى في اختلاف في الوظائف التي ينهض بها الوحي فيها جميعاً[1]، فإنّ الوحي في العهد الجديد «يبقى موضوع كشف أو انكشاف (Elucidation) نبويّ، يبقى فيها الوحي النّهائي للمسيح نفسه منتظراً إلى اليوم الأخير، فهو لن يظهر، ولن تفضّ أختامه، وتكتشف أسراره، إلا في نهاية الأزمان، عندما يعود المسيح يوم الحساب. وفي انتظار ذلك، بُعث الرّوح القدس ليمكّن المؤمنين من فهم أعمق ودائم للغز المسيح»[2]. أمّا في الفكر الإسلاميّ، فإنّ الوحي، حسب التقليد السنّي، هو المعرفة الموحاة إلى الرّسول، وهي معرفة غير شخصيّة، وخارجة عنه، فهي ليست إلهاماً [بالمعنى الذي نفهمه في المسيحيّة]»[3]؛ بل الوحي كلام الله، وهو القرآن ذاته.

لقد وقفنا على أهمّ الخطوط العريضة، التي تميّز بها الوحي في الدّيانات الكتابية الثلاث، وحاولنا البحث في نقاط الاشتراك بينها، من خلال تأكيد الأصل الواحد للوحي فيها، واتفاقها في تحديد مصدره ومنبعه، وبعض وظائفه العامّة، مثلما استوقفنا الاهتمام بمواطن الاختلاف والتمايز بين الدّيانات الثلاث في التعامل مع الوحي من ناحية، وتصوّره من ناحية أخرى. ولكن الهدف الأعمق من عملنا هذا إنّما أردناه أن يقودنا إلى الوعي بطريقة علماء أصول التشريع الإسلاميّ في التعامل مع مفهوم الوحي، ودواعي مماهاتهم بين الوحي والقرآن وكلام الله. وقد هدانا البحث في مواقفهم إلى أنّهم اكتفوا بالمقدّمات الكلاميّة والفلسفيّة، التي ضبطها علماء الكلام في مصنّفاتهم، فكان الوحي، عند المؤمنين به، المصدر الأعلى والنّهائي لحياتهم، يعودون إليه في شؤونهم الحياتيّة، ويحتكمون إليه كلّما واجهتهم

(1) المرجع نفسه، ص257-258.

(2) Bernard dupuy, Art, Révélation, Encyclopaedia Universalis, Corpus 19, p. 992.

(3) المرجع نفسه، ص993.

أسئلة العمران، وضغوط الاجتماع البشري. إنّها رؤية لاهوتيّة للوحي تضبط وضع الإنسان في الكون، وتؤمن بإمكان التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما عالمان متمايزان مختلفان، ولم يكن هذا الإيمان راسخاً لدى المسلمين، إلا لأنّه ضارب بجذوره في ثقافتهم، قديم في معتقدهم لعلّه يعود إلى ما قبل ظهور الإسلام بكثير. ولا يشكّ أحد في أنّ الإسلام بتعاليمه الجديدة قد غذّى هذا الفهم، ورسّخه على نحو من الاقتدار كبير.

ولكنّ موضوع الوحي في الفكر الإسلاميّ لم يكن بمعزل عن النّزاع والجدل بين الفرق الإسلاميّة فيما بينها، وفي علاقتها بالتيّارات غير الإسلاميّة؛ بل كان موضوع الوحي محوراً لمناظرات حامية الوطيس، ومداراً للفعل وردّ الفعل، فقد حاول المعتزلة، مثلما هو معلوم، أن يفرضوا على سائر المذاهب والفرق مقالة «خلق القرآن»، التي تَعدّ الوحي أو القرآن «أصواتاً مقطعة»، وقد سعوا إلى أن تكون آراؤهم منسجمة داخل نظريّة منطقية مكتملة الأجزاء، بيد أنّ اعتلاء الخليفة القادر سدّة الحكم، سنة (420هـ/ 1029م)، قد ترافق مع «إصداره لمرسوم، شهد عليه الشّرفاء والقضاة والفقهاء وشهود العدل يقضي بتحريم نظريّة المعتزلة، واعتبارها خارجة على القانون، وإباحة دم كلّ من يقول بها، أو يعتنقها»[1]، ولا شكّ في أنّ ما يعنينا، بعد هذا، إنّما هو تأكيد أنّ التصوّر الذي سيطر على أرض الواقع بتزكية السلطة السياسيّة إنّما هو تصوّر أرثوذكسي للوحي ثابت، لا خلاف بين أقطابه إلا في مستوى التفاصيل. أمّا الجوهر فهو ذاته، أو يكاد.

وضمن هذا التصوّر الرسميّ للوحي في الحدث الإسلاميّ، كانت الوظيفة التي اتخذها النبيّ تنهض على تبليغ الرّسالة، وحملها إلى المكلّفين بأمانة دون زيادة أو نقصان، فليس للرّسول، مهما بلغ من العلم، ومهما فضل سائر النّاس وسالف الأنبياء، أن يتدخّل في الوحي بأيّ شكل من الأشكال.

(1) G. Makdisi, Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam, Edinburgh University Press, 1997, p.8.

ب- الإعجاز:

لقد كانت الرّسالة السّماويّة في الحضارة الإسلاميّة تحمل من الخصائص ما يجعلها تتميّز عن غيرها من الرّسائل السّابقة، ولعلّ من أكبر خصائصها أنّها قامت على كتاب منزّل لا يجمع بين البعدين العقائدي والدنيويّ فحسب، وإنّما هو، فضلاً عن ذلك، يتخذ من شكله اللّغويّ حجّة لنبوّة الرّسول، وصدق ما جاء به، فكانت معجزته تنبع من جودة اللّغة في الرّسالة، إلى جانب ما يحتويه القرآن من أخبار الغيب وقصص الأمم السّالفة خاصّة، وأنّه ورد، حسب الاعتقاد السائد، على لسان رجل أمّي لا يعرف القراءة والكتابة[1]، ثمّ إنّه تحدّى من نزل عليهم بأن يأتوا بشيء من مثله، وهم أبلغ النّاس، وأشدّهم اتصافاً بالفصاحة وقدرة على الكلام الأدبيّ الرّفيع. غير أنّهم عجزوا، وخضعوا، وأذعنوا، معترفين بعلوّ هذا النص، ورفعته، وتميّزه، في مستوى خصائصه الأسلوبيّة، عن غيره من النّصوص، وإن حاولوا ربط تفوّقه بالسّحر والكهانة وغيرها، مثلما رأينا.

ويبدو أنّ ردود فعل المتقبّلين للحدث القرآني في الجزيرة العربيّة قد تطوّرت من الرّفض في البداية، وقد عقبه سكون بفعل الحماسة التي رافقت الدّين الجديد، وانتهى إلى ثورةٍ هي التي شكّلت فعلاً حافزاً حقيقيّاً للاهتمام بالإعجاز اهتماماً رصيناً عقليّاً بعيداً -ما أمكن- عن الحماسة، والانفعال، والانطباع[2]. وسيكون ذلك على يد عدد من العلماء والبلاغيين خلال القرن الرّابع من الهجرة أساساً.

وممّا هو معلوم أنّ قضية الإعجاز لم تنفرد، في أوّل الأمر، بالبحث والنّظر، وإنّما عولجت مع غيرها من القضايا التي نشط فيها الكلام، وتجادلت حولها الفرق الإسلاميّة، ولا سيما تلك المسائل التي تتصل بالنبوّة والمعجزة، كما تناول القضية علماء التفسير على اختلاف مذاهبهم

---

(1) حول مفهوم أميّة الرّسول، راجع: بلاشير: .Introduction au Coran, p.17

(2) صمّود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981م، ص33-35.

واتجاهاتهم الكلاميّة في سياق تفسيرهم لآيات التحدّي حيناً، وفي مقدّمات مصنّفاتهم حيناً آخر. أمّا علماء أصول الفقه، فوقفوا عند المسألة في مرحلة لاحقة، لعلّها تعود إلى النصف الثاني من القرن الرّابع من الهجرة[1]، إمّا في إطار ضبطهم للكتاب، وتحديد ماهيّته، وإمّا من خلال سعي بعضهم إلى إثبات حجيّة المصدر الأوّل للتشريع الإسلاميّ.

ويبدو أنّ قضيّة الإعجاز لم تستقلّ مبحثاً خاصّاً إلا خلال القرن الثالث من الهجرة، حيث ظهرت كتب في الإعجاز تحمل، في الغالب، عنوان (**نظم القرآن**)، كما هو حال كتاب الجاحظ (ت 255هـ) الذي لم يصلنا. وللسجستاني (أبو بكر عبد الله) (ت 316هـ) كتاب يحمل العنوان نفسه، ألّفه في النّصف الثاني من القرن الثالث وأوائل الرّابع، وغيرهما[2].

وفي أواخر القرن الثالث، ظهر أوّل كتاب (في حدود اطّلاعنا) يهتمّ بقضيّة الإعجاز هو (**إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه**) لأبي عبد الله بن يزيد الواسطيّ المعتزليّ (ت 306هـ). وظهر، إثر ذلك، كتاب ابن الإخشيد (ت 326هـ) (**نظم القرآن**)، ثمّ تتالت كتب الإعجاز خلال القرن الرّابع من الهجرة عند المعتزلة وغيرهم من العلماء.

ليس مبحث إعجاز القرآن ووجوه ذلك من صميم اهتمام الأصوليّين، وإنّما هو، أساساً، من جوهر عمل علماء الكلام في إطار سعيهم إلى إثبات النبوّة، وتأكيد صدق الرّسول، باعتبار إعجاز القرآن آية على ذلك، وبرهاناً على أنّ القرآن مصدره الله، وليس لبشرٍ أن يأتي بمثله. ثم إنّ مبحث الإعجاز

(1) يعتمد حمادي ذويب على الجصّاص، وعلى كتابه (الفصول في الأصول)؛ ليبيّن أثر المباحث الاعتزالية والكلامية عموماً المتعلّقة بالإعجاز في اهتمام الأصولي بمسألة الإعجاز القرآني. انظر: جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص106.

(2) انظر: عبد الرّحمن، عائشة، الإعجاز البيانيّ للقرآن ومسائل ابن الأزرق: دراسة قرآنية لغوية بيانية، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت)، ص19.

قد شغل علماء البلاغة؛ لأنّهم كانوا يرومون البحث في الوجوه التي يتميّز بها القرآن عن غيره من النصوص، وإن كانت أدبيّة راقية. أمّا علماء أصول الفقه، فكان وقوفهم عند الإعجاز عرضيّاً حيناً، وغائباً تماماً حيناً آخر[1]. وغاية ما يدفع هؤلاء إلى الاهتمام بالإعجاز حرصهم على تأكيد حجيّة القرآن مصدراً للشّريعة، على أساس أنّه نصّ تحدّى العرب أن يأتوا بشيء من مثله، فعجزوا عنه. يقول السّيوطي: «المعجزة في لسان الشّرع أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، سالم عن المعارضة»[2]. وقد أقرّ العرب، الذين رفضوا الرّسالة، إبّان نزولها، بتميّز الخصائص الأسلوبيّة للنصّ القرآني، محاولين إقامة صلة بينه وبين شعائر تعبيريّة سرعان ما تبرّأ منها القرآن؛ بل هاجمها.

*** في الإعجاز بين المعتزلة والأشاعرة:**

لقد أثبت المعتزلة معجزة القرآن دليلاً على صحّة النبوّة، وعدّوها، بالنّسبة إلى من لم يشاهدوها ممّن جاؤوا بعد عصر البعثة، فرعاً على ثبوت النبوّة، لكنّهم لم يتعلّقوا بها في الاحتجاج والردّ على المخالفين. يقول القاضي عبد الجبّار، بعد احتجاجه لثبوت المعجزة القرآنية على وجه الإلزام: «ولهذه الجملة، لم يعتمد شيوخنا، في إثبات نبوّة محمد ﷺ، على المعجزات، التي إنّما تعلم بعد العلم بنبوّته ﷺ؛ لأنّ ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوّة، فكيف يصحّ أن يستدلّ به على النبوّة؟ وجعلوا هذه المعجزات مؤكّدة وزائدة في شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال... فأمّا من يشاهد ذلك (ممّن عاصروا النبيّ ﷺ) فحاله فيها كحاله مع القرآن، في أنّه يمكنه الاستدلال بها، كما يمكنه ذلك في القرآن؛ لأنّ ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهد لها كالفرع على النبوّة، فصحّ أن يستدلّ

---

(1) انظر: الغزالي، المستصفى، «هلا حدّدتموه بالمعجز؟»، 1/ 292.

(2) السيوطي، الإتقان، 2/ 116. أمّا بالنّسبة إلى أهمّ المعارضات ومآلها، فانظر فصل (إعجاز)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، (G. E. Vongrunebaum) 3/ 1044-1046.

بها على النبوّة؛ ولذلك اعتمد شيوخنا، في تثبيت نبوّة محمد ﷺ، على القرآن؛ لأنّ علم المخالف به كعلم الموافق، من حيث ظهر نقله (والتحدّي به) على وجه الشّياع...»[1]. فليس صحيحاً ما أشاعه بعضهم من قول بأنّ المعتزلة أبطلوا سائر المعجزات غير القرآن؛ ولذلك يدافع القاضي عبد الجبار بشدّة عن موقف شيوخه من أهل الاعتزال، قائلاً: «فأمّا من شنع وزعم أنّهم أبطلوا سائر معجزات محمد ﷺ، فكلامه يدلّ على جهل؛ لأنّ شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنّهم لم يجوّزوا الاعتماد عليها في مكالمة المخالفين»[2]، فصاحب (**المغني**) إنّما يضع مسألة الإعجاز في إطار الجدل مع الفرق المناوئة للإسلام والمسلمين، ويَعدّها قضيةً غير ذات معنى بالنسبة إلى هؤلاء، على أساس أنّهم لا يؤمنون بالنبوّة أصلاً، فكيف يعمد المتكلّم إلى إعجاز القرآن لإثبات نسبته إلى الله، وأنّه دليل على نبوّة رسوله؟ والمطّلع على الجزء السادس عشر من المغني، الذي خصّصه القاضي عبد الجبار لدراسة الإعجاز، يدرك أنّ الآراء فيه كثيراً ما جاءت لتناقش غيرها، وتردّ على الخصوم من داخل الملّة وخارجها، فما يوجّهه المتكلّم إلى الخصم المسلم من حجّة قد لا يكون مناسباً لغيره من الخصوم. غير أنّ القاضي يخصّص، لاحقاً، فصلاً «في سياق الدّلالة بأنّ القرآن معجز وما يتّصل بذلك»[3]؛ ليؤكّد أنّ من وجوه إعجاز القرآن أنّ الرسول تحدّى به العرب، و«هم النهاية في الفصاحة والبلاغة التي جرت عليها العادة»[4]، فعجزوا عن رفع التحدّي، واعترفوا بالقصور والعجز، «فدلّ ذلك أجمع على أنّه من قبل الله تعالى، وخصّ رسوله به، ليدلّ على نبوّته، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً، وأنّه في بابه بمنزلة سائر ما ظهر عليهم السلام من قلب

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 52.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المرجع نفسه، 16/ 246-249.
(4) المرجع نفسه، 16/ 246.

العصا حيّة، وإحياء الموتى»[1]. ولمّا انتفت المعارضة، ولم ينظم الجاحدون مثله، قام ذلك عند المتكلّمين دليلاً على إعجازه، وعجز الجاحدين عن محاكاته[2]؛ ذلك أنّ النبيّ ﷺ قد تحدّى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله، فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه. «وقد بقي ﷺ يطالبهم به مدّة عشرين سنة، مظهراً لهم النكير، زارياً على أديانهم، مسفّهاً آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النّفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأرحام، وذهبت الأموال»[3].

ولم يكن الخطابي (ت 319هـ-388هـ) أوّل من ألحّ على أهميّة غياب المعارضة دليلاً على إعجاز القرآن؛ إذ من المستحيل ترك المعارضة لو استطاع العرب فعل ذلك، «وهم أشدّ خلق الله أنفةً، وأفرط حميّة»[4]. ولذلك أطنب الجاحظ، أيضاً، في تأكيد كون القرآن حجّة من خلال إعجازه، وقد عمد إلى أدلّة عقلية منطقية دقيقة تؤكّد ما يذهب إليه[5]، وقد

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المرجع نفسه، 16/ 251 وما يليها.
(3) الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطابي والجرجاني، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص19.
(4) الجاحظ، رسائله، جمعها ونشرها حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1352هـ/ 1933م، ص144.
(5) يقول الجاحظ: «مع أنّ محمداً ﷺ مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين، وذلك قوله لقريش خاصّة، وللعرب عامّة، مع ما فيها من الشعراء، والخطباء، والبلغاء، والدهاة، والعلماء، وأصحاب الرأي والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة: إن عارضتموني بسورة واحدة، فقد كذبت في دعواي، وصدقتم في تكذيبي. ولا يجوز أن يكون مثل العرب في كثرة عددهم، واختلاف عللهم، والكلام كلامهم، وهو سيّد عملهم قد فاض بيانهم، وجاشت به صدورهم، وغلبتهم قوّتهم عليه عند أنفسهم، حتى قالوا في الحيّات، والعقارب، والذئاب، والكلاب، والخنافس، والجعلان، والحمير، والحمام... ولهم بعد أصناف النظم، وضروب =

تواصل التوجّه نفسه في الاحتجاج عند غيره من علماء الدّين، وإن نوّعوا في الطريقة؛ فإنّ الغاية كانت باستمرار إثبات الأصل وتأكيده. يقول الجرجاني (ت 471هـ): «أم هل عرف، في مجرى العادات، وفي دواعي النّفوس، ومبنى الطبائع، أن يدع الرّجل ذو اللبّ حجّته على خصمه، فلا يذكرها، ولا يفصح بها، ولا يجلّي عن وجهها، ولا يريه الغلط فيها والكذب فيما ادّعى، ولا يدّعي أنّ ذلك عنده، وأنّه مستطيع له، بل يجعل أوّل جوابه له، ومعارضته إيّاه، التسرّع إليه، والسّفه عليه، والإقدام على قطع رحمه، وعلى الإفراط في أذاه؟»[1]. والشاهد ينهض دليلاً على أن لا اختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في إثبات إعجاز القرآن بالاعتماد على غياب المعارضة، مع توافر الدّواعي، على حدّ عبارتهم جميعاً، ولكن لما كان مبحث الإعجاز جزءاً من مسألة النبوّة، وإثباتها، وتصحيحها، ومقدّمةً من جملة المقدّمات للردّ على الطاعنين في القرآن، كانت جهود المعتزلة أوضح في هذا الاتجاه، وأكثر حماسةً ودقّة في الدّفاع عن القرآن من المشبّهة، وأهل الحديث. يقول الجاحظ، واصفاً كتابه (**نظم القرآن**) الذي لم يصلنا منه إلا بعض النّتف المتناثرة في مصنّفاته الأخرى، أو في آثار سواه ممّن اقتبس عنه بعض الفقرات: «فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والردّ على الطعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضيّ، ولا لحديثيّ، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النّظام، ولمن نجم بعد النّظام، ممّن يزعم أنّ القرآن حقّ، وليس تأليفه بحجّة، وأنّه تنزيل وليس ببرهان، ولا دلالة»[2]. وليس الوقوف عند

= التأليف، كالقصيد، والرّجز، والمزدوج، والأسجاع، والمنثور... ثم لا يعارضه معارض، ولم يتكلّف ذلك خطيب ولا شاعر». المرجع نفسه، ص143-144.

(1) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر، الرّسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مرجع سابق، ص110.

(2) الجاحظ، رسائل الجاحظ، مرجع سابق، ص148. يقول أبو الحسن الخيّاط: «ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنّه حجّة لمحمد ﷺ على =

مزايا القرآن وفضائله بالأمر المتاح لسائر البشر؛ بل إنّ الفصحاء والبلغاء هم الأقدر على تبيّن وجوه فصاحته، وجزالته، وتفوّقه على سائر أنواع الكلام. يقول صاحب (**الحيوان**): «فإذا عرف صنوف التأليف [القصيد والرّجز (زجر الكهّان) والمزاوج والمنثور...]، عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثمّ لم يكتفِ بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله، وأنّ حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعيّ، وإن تفاوتوا في العجز العارض»[1]. فالمقارنة بين القرآن وغيره من كلام العرب نظمهم ونثرهم إنّما هي سبيل من سبل تأكيد إعجازه اللّغويّ.

وإذا كان الجرجاني قد صاغ مفهوم «النّظم» المعروف لديه، وهو الذي «تؤول الوجوه التي منها الإعجاز إلى وجه، وتختزل الدّلائل في دليل أوحد»[2]، فإنّ ذلك لا يعني أنّه من نحت المفهوم؛ بل إنّ عدداً من الإعجازيين والبلاغيين قبله قد جمجموا بالمصطلح، وبما جاوره من

= نبوّته غير كتاب الجاحظ». الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م، ص22. ويجدر أن نشير إلى أنّ رأي الجاحظ في «الصرفة» يكتنفه كثير من الغموض والتردّد لتضارب بعض نصوصه الموزّعة على جملة مؤلّفاته. انظر، على سبيل المثال: حويش، عمر الملا، تطوّر دراسات إعجاز القرآن، ص225 وما بعدها. وانظر: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط3، 1969م، 4/ 88، 89. وانتبه الزركشي إلى ذلك. انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، 1/ 446.

(1) الجاحظ، العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربيّ، مصر، 1955م، ص16. وفي هذا المعنى نفسه، يقول ابن قتيبة: «وإنّما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خصّ به لغتها دون جميع اللّغات، فإنّه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب». تأويل مشكل القرآن، نشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973م، ص20.

(2) صمّود، حمادي، من تجلّيات الخطاب البلاغي، دار قرطاج، تونس، ط1، 1999م، ص84.

المفاهيم، «وفي كتابنا المنزّل، الذي يدلّنا على أنّه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدّلائل التي جاء بها من جاء به»[1]. وإنّما فضل الجرجاني في حسمه للخلاف (على نحو ما سنرى) وردّه الأدلّة إلى دليل أوحد، «وتوسيعه من قدرة النظم التفسيريّة، حيث أصبح يستوعب كلّ مستويات اللّغة بما في ذلك مستواها المجازي»[2].

وما من شكّ في أنّ جهود المعتزلة تمثّل حجر الزّاوية من دراسة إعجاز القرآن، فقد كانوا أكثر الفرق الإسلاميّة اجتهاداً في إقامة الدليل عليه، والدّفاع عنه، وإظهار وجوهه. ولا غرابة في ذلك، بما أنّهم جعلوا المبحث وسيلة لإثبات النبوّة بإبراز علاماتها، وطريقة للردّ على الطاعنين في القرآن. يقول الجاحظ: «إنّ السّلف، الذين جمعوا القرآن في المصاحف، بعد أن كان متفرّقاً في الصّدور، والذين جمعوا النّاس على قراءة زيد، بعد أن كان غيرها مطلقاً غير محظور، والذين حضوه ومنعوه الزّيادة والنّقصان، لو كانوا جمعوا علامات النبيّ ﷺ، وبرهاناته، ودلائله، وآياته...، لما استطاع، اليوم، أن يدفع كونها، وصحّة مجيئها، لا زنديق جاحد، ولا دهري معاند... ولما وجد الملحد موضع طمع في غبيّ يستميله، وفي حدث يموّه له»[3]. فقد كان علماء الكلام، ولاسيما المعتزلة منهم، هم الذين يملكون القدرة تاريخيّاً على القيام بهذا الدّور، والدّفاع عن الإسلام بالحجّة الدّامغة، والدّليل العقليّ، في زمن لم تعد تكفي فيه حرارة الإيمان بالدّين الجديد، ولا الحماسة لنصرته، والدّفاع عنه في وجه المناوئين من داخل الملّة، ومن خارجها.

يبدو أنّ أقدم الآراء المتصلة بمسألة الإعجاز تعود إلى أستاذ الجاحظ، وأحد رؤوس الاعتزال، وهو إبراهيم بن سيّار النظّام (ت 232هـ)، وعلى

(1) الجاحظ، الحيوان، 4/ 90.

(2) صمّود، من تجلّيات الخطاب البلاغي، مرجع سابق، ص83 وما يليها.

(3) الجاحظ، الرسائل، مرجع سابق، ص119. وانظر، أيضاً، في الموضوع نفسه: المرجع نفسه، ص145، 146.

الرغم من أنّه لم يصلنا مؤلف منسوب إليه، فإنّ آراءه وصلتنا مبثوثة في الكثير من المصادر الكلامية والأصولية اللاحقة، فضلاً عمّا أوردته كتب الفرق حول أهمّ آرائه، وتُرجع هذه المصادر جميعها القول بالصّرفة إليه، عند سعيها إلى الردّ عليه، وبيان تهافت مقالته، وبطلان مواقفه، فالنّظّام يرى أنّ نظم القرآن وتأليفه في مقدور العباد واستطاعتهم لو لم يصرف الله هممهم عن ذلك. يقول أبو الحسن الأشعري، في توضيح هذا الرّأي، عند استعراضه من قال إنّ إعجاز القرآن في نظمه، ومن قال بغير بذلك، وكان ضبط الأشعري لمقالة الصّرفة عند النّظّام من أدقّ ما اطّلعنا عليه؛ حيث يقول: «واختلفوا في نظم القرآن هل هو معجز أم لا؟ على ثلاثة أقاويل: «فقالت المعتزلة، إلّا النّظّام، وهشاماً الفوطيّ، وعباد بن سليمان، تأليف القرآن ونظمه ومعجزه محالٌ وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم، وأنّه علم لرسول الله ﷺ. وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أنّ الله منعهم بمنع، وعجز أحدثهما فيهم. وقال هشام وعبّاد: لا نقول إنّ شيئاً من الأعراض يدلّ على الله سبحانه، ولا نقول، أيضاً، إنّ عرضاً يدلّ على نبوّة النبيّ ﷺ...»[1].

---

(1) الأشعريّ، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص225-226. ويناقش الشيخ المفيد إعجاز القرآن في فصلٍ يخصّصه للغرض عنوانه (القول في جهة إعجاز القرآن)؛ حيث يعرض مفهوم الصّرف أو الصّرفة. يقول: «أقول: إنّ جهة ذلك [الإعجاز] هو الصّرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللّسان عن معارضة النبيّ صلى الله عليه وآله بمثله في النظام عند تحدّيه لهم: وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله، وإن كان في مقدورهم، دليلاً على نبوّته صلى الله عليه وآله، واللّطف من الله تعالى مستمرّ في الصّرف عنه إلى آخر الزّمان. وهذا من أوضح برهان في الإعجاز، وأعجب بيان، وهو مذهب النظام، وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال». أوائل المقالات في المذاهب المختارات وشرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، ص31. ويهتمّ العلامة المجلسيّ في (بحار الأنوار)، وتحديداً في آخر باب إعجاز القرآن، «بمسألة القول بالصرفة عند النظام، وعند بعض الشّيعة، الذين يذهبون مذهبه، ويختلفون عنه جزئيّاً»؛ حيث يقول: «...وذهب السيّد المرتضى منّا، وجماعة =

وقد أوردنا هذا النصّ على طوله؛ لأنّه مركزيّ في نظريّة الإعجاز في الفكر الإسلاميّ، على أساس أنّ أهمّ الآراء اللّاحقة في الإعجاز ستكون ردّاً عليه، وبياناً لتهافته، وتفنيداً لنظرية الصّرفة التي أسّسها النظام، ثمّ إنّ هذا الرّأي لم يكن شاذاً عند أهل السنّة فحسب؛ بل كان كذلك عند المعتزلة، أيضاً؛ إذ إنّهم لم يأخذوا به؛ بل نقدوا صاحبه نقداً لاذعاً. أمّا أهل السنّة، فقد كفّروه على عادتهم عموماً في التعامل مع من خالفهم الرّأي. يقول البغدادي (ت 429هـ): «وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظّام، وإنّما تبعه في ضلالته شرذمة من القدريّة، كالأسواريّ، وابن حايط، وفضل الحدثي، والجاحظ، مع مخالفة كلّ واحد منهم له في بعض ضلالته، وزيادة بعضهم عليه»[1]. ولكن فضل النظّام، على الرغم مما لقيته آراؤه من ردود، يكمن في كونه دفع علماء المسلمين إلى الخوض في مسائل تتعلّق بخصائص النصّ القرآني لغة وتركيباً، باعتبار أنّ مدار الإعجاز هو النصّ ذاته، وليس أمراً خارجاً عنه، وهو ما سيكون مهاداً لظهور نظريّة النظم المشهورة[2].

إنّ الحذر الشديد، الذي تلقّت به أوساط دراسات الإعجاز القرآني رسالة الرمّاني، مردّه أنّ هذا النحويّ المشهود له بالإمامة في علوم اللّغة

= من العامّة منهم النظام، إلى الصّرفة، على معنى أنّ العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكنّ الله صرفهم عن معارضته، واختلفوا في كيفيّته». المجلسيّ، بحار الأنوار، ط كمياني، (د.ت)، 6/ 249.

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري، نشر عزّت عطّار، القاهرة، 1948م، ص80.

(2) يذهب بعض الدّارسين إلى أنّ النظّام هو أوّل من دفع إلى الفصل، في إطار عنايته بالإعجاز، وفي سياق ضبطه للصّرفة، بين شكل القرآن ومضمونه، فصار مصطلح الإعجاز، منذ وقت مبكّر، يطلق على جملة الخصائص البيانيّة، والبلاغيّة، والأسلوبيّة العامّة الماثلة في النصّ. وهي خصائص سيأتي الباقلاني (ت 404هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) وغيرهما، ليؤكّدوا أنها ذات منحى اختباري (Empirique). انظر: (G. E. Von Grunebaum)، مقال (إعجاز)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسية)، مرجع سابق، ص1044-1045.

وقضايا المنطق، صاحب النّحلة الاعتزاليّة إنّما جاء ليؤكّد، بوضوح، أنّ الصّرفة «أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول»[1]، وهو الأمر الذي أربك العلماء؛ إذ ربط الإعجاز بما هو خارج عن النصّ، على الرغم من أنّ الرّماني (ت 384هـ) نفسه، في مطلع رسالته، قد عدّد وجوه إعجاز القرآن بقوله: «وجوه إعجاز القرآن تظهر في سبع جهات: ترك المعارضة مع توافر الدّواعي، وشدّة الحاجة، والتحدّي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة في الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكلّ معجزة»[2]. فجمع بين ما ارتبط بالنصّ في ذاته في مستوى «بلاغته» «نقضه للعادة» المعلومة في غيره من النصوص، وأنواع الكلام كالشعر، والسجع، والخطب، وغيرها[3] من ناحية، وما تجاوز النصّ كصرف الهمم عن المعارضة من ناحية أخرى، فهو، إذاً، جمع بين الخصائص الماثلة في النصّ ذاته، وتدخّل قوى خارجيّة منعت الناس من النسج على منواله، ولكنّ العلماء وجدوا من وجوه الاستدلال ما به طوّقوا رأي الرّماني، وأضعفوه، ولاسيما أنّ عدداً من المعتزلة أنفسهم قد تصدّوا للفكرة منذ وقت مبكّر، على نحو ما رأينا.

لقد واجه الرّماني نقد المعتزلة والأشاعرة في الوقت نفسه، على الرغم من قيمة ما عبّر عنه، وجرأته في دراسة الإعجاز القرآني، فهو -وإن عدّد وجوه الإعجاز- اكتفى، في رسالته، بتحليل وجه من وجوه الإعجاز السّبعة التي ذكرها، وهو البلاغة في القرآن. أمّا بقية الوجوه، فاكتفى بشرحها في الصّفحتين الأخيرتين في رسالته ليس غير.

وجاءت جهود القاضي عبد الجبّار، الذي خصّ الإعجاز باهتمام بالغ لا نجد صداه في الجزء السادس عشر من (**المغني**) فحسب، وإنّما نجده مبثوثاً

---

(1) الرّماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مرجع سابق، ص101.

(2) الرّماني، النكت في إعجاز القرآن، ص69.

(3) المرجع نفسه، ص102.

في الأجزاء المنشورة الأخرى من مدوّنته الضّخمة. وهي جهود حاولت أن تقيّم الآراء السّابقة له من خلال وجهة نظر اعتزاليّة لا تكتفي بنقد الأشاعرة، وإنّما توجّه سهامها، أيضاً، إلى بعض المعتزلة. يقول عبد الجبّار: «واختلف العلماء في وجه دلالة القرآن، فمنهم: من جعله معجزاً، لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة، وهو الذي نظرناه، وبيّنا مذهب شيوخنا فيه. ومنهم: من قال لاختصاصه بنظم مباين للمعهود عندهم صار معجزاً، ومنهم: من جعله معجزاً، من حيث صُرفت هممهم عن المعارضة، وإن كانوا قادرين متمكّنين، ومنهم: من جعله معجزاً لصحّة معانيه واستمرارها، على النظر، وموافقتها لطريقة العقل»[1]. ولئن لخّص القاضي عبد الجبار وجوه الإعجاز في هذا الشاهد السّابق، فإنّه من المنتظر أن ينشغل بردّ بعضها انطلاقاً من الإرث الاعتزالي، وآراء شيوخ النحلة، فيربط بين فكرة الإعجاز وأصول الاعتقاد، فيتحوّل المبحث إلى مبحث كلاميّ محض وجدل حول الذات، والصفات، والأعراض، والجواهر. وهو ما يقوم شاهداً على تداخل المباحث البلاغية واللغويّة عموماً مع القضايا الكلامية والاعتقادية. وبناء على ذلك، يدحض القاضي عبد الجبار رأي من جعل القرآن معجزاً من حيث هو حكاية للكلام القديم، أو عبارة عنه[2]. ولا غرابة، حينئذ، في استحضاره مقالة خلق القرآن أو قدمه، وللكلام النفسيّ، وغيرها من القضايا المعروفة عند علماء الكلام والأصول.

وقد انشغل القاضي عبد الجبّار بالردّ على من ربط الإعجاز بصرف الله الهمم عن المعارضة، من خلال التذكير بأنّ فعل الكلام أو القول إنّما هو

(1) عبد الجبار، المغني، 16/ 318.

(2) يقول عبد الجبار: «على أنّ شيوخنا بيّنوا أنّ هذه الطريقة تمنع من كون القرآن معجزاً؛ لأنّه إذا كان قديماً، فهو -تعالى- غير قادر على مثله، فكيف يصحّ أن يتحدّى به؟ لأنّ التحدّي يقتضي أنّ مثل المتأتي متعذّر عليهم، فإذا كان متعذّراً على الجميع بطل التحدّي. المغني، 16/ 318-319.

فعل محكم يقوم على القدرة، وإلا بطل مفهوم التحدّي ذاته. والقرائن تؤكد أنّ العرب لم تتعطل لديهم القدرة على الكلام الفصيح، وهم أهله، والمبرّزون فيه، وبذلك بطل القول بالصّرفة؛ لأنّه قول يخرج الإعجاز من النصّ إلى المنع عن الإتيان بمثله. «فإن قالوا: نجعله معجزاً، وإن كان كذلك لصرفه إيّاهم عن المعارضة، فقد بينّا من قبل: أنّه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام، بأن دلّلنا على أنّ المنع والعجز لا يختصّ كلاماً دون كلام... وبينّا: أنّ هذا الوجه لو صحّ لم يوجب كون القرآن معجزاً، وكان يجب أن يكون المعجز منعهم، من فعل مثله»[1]. فالقول بالصّرفة، عند عبد الجبّار، يتناقض مع المقدّمة التي انطلق منها كلّ دارسي الإعجاز، وهي اعتبار القرآن معجزاً في حدّ ذاته. أمّا من يتحدّث عن صرف الله همم العباد عن الإتيان بمثله، فإنّما يجعل بذلك الإعجاز متعلّقاً بالمنع من الإتيان بنظيره، وهكذا اقترح القاضي عبد الجبّار مفهوم الفصاحة المتعلّقة باللفظة بديلاً لما تقدّم، وربط الإعجاز بها، فخصّص فصلاً ليبين عن ذلك ويجليه[2]؛ إذ إنّ الفصاحة، عند أستاذه أبي هاشم الجبائي (ت 321هـ)، تتحقّق بتوافر شرطين متلازمين هما «جزالة اللّفظ»، و«حسن المعنى»[3]، غير أنّ عبد الجبار يردّ الرّأي، ويقلّل من قيمة المعنى في مسألة الفصاحة: «إنّ المعاني، وإن كان لا بدّ منها، فلا تظهر فيها المزيّة، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها. ولذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متّفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع

(1) القاضي عبد الجبّار، المغني، 16/ 322. وانظر نقاشه للقائلين بالصرفة في الصفحات التالية.

(2) المرجع نفسه، والفصل هو (في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة للكلام)، 16/ 199-206. يقول القاضي عبد الجبّار في مطلعه: «اعلم... أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ، على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة...»، ص199.

(3) المرجع نفسه، 16/ 197-198، حيث ينقل عبد الجبار رأي أستاذه في فصاحة الكلام.

والمعبّر عنه في الفصاحة أدون»[1]. فهو، إذ يكتفي باللّفظ شرطاً لفصاحة الكلام، إنّما يؤكّد، في الوقت ذاته، ثانويّة المعنى في نظريّته؛ إذ المعاني لا تزايد فيها، والمفاضلة بين المتكلّمين لا تردّ إلى ما يأتون به من معانٍ، وإنّما بما ينسجونه من كلام؛ ولذلك كثيراً ما نجده في (المغني) يشبّه المتكلّم بأصحاب الصنائع من بنائين ونسّاجين وغيرهم، فليست قيمة أعمالهم، والمفاضلة بينهم، إلا بإحكامهم في صنائعهم، وقدرتهم على التركيب بين المكوّنات، ثمّ إنّ الكلام، فضلاً عما تقدّم، أدقّ من كلّ الصّناعات؛ لأنّ الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصحّ إلا من العالم بكيفيّتها، فلا يصحّ وقوعه من كلّ قادر...»[2]. وبذلك احتفى عبد الجبار (ت 415هـ) بالفصاحة، على اعتبار أنّها تخصّ اللّفظ، وأنّ تحدّي القرآن لا يمكن أن يكون بغير هذا الوجه. فالفصاحة لا يمكن أن تتحقّق في الكلام بجزالة الألفاظ، وحسن المعاني فحسب؛ لأنّ الألفاظ في حالة إفرادها لا توصف بالفصاحة والجزالة، وإنّما توصف بذلك إذا أخذت موقعها إلى جانب غيرها من الألفاظ في إطار السّياق الذي يناسبها، فالألفاظ لها مزية في ذاتها، غير أنّها لا تتحقّق إلا متى احتلّت من الكلام موقعها المناسب، وهذا هو معنى النظم والضمّ عند عبد الجبار.

ولم تكن نظريّة القاضي عبد الجبار لتمرّ هي، أيضاً، دون أن تلقى نقداً كان منتظراً من أعلام التيار الأشعريّ؛ ليعيدوا النّظر في قضية الإعجاز عموماً، وفي وجوهه خصوصاً، استناداً إلى مقدّماتهم الاعتقاديّة، وقولهم بالكلام النفسيّ الذي لم يزل مع الله؛ فالأصولي المالكي أبو بكر الباقلاني

---

(1) المرجع نفسه، 16/ 199.

(2) القاضي عبد الجبار، المرجع نفسه، 16/ 191. وقد بيّن حدود الفصاحة بين المتكلّمين، وتقدّم بعضهم على بعض، قائلاً «...وهو أن يعلم [المتكلّم] أفراد الكلمات، وكيفيّة ضمّها، وتركيبها، ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها ما يصحّ منهم من رتب الكلام الفصيح». المرجع نفسه، ص208.

(ت 403هـ)، وهو أحد معاصري عبد الجبار، قد حاول التصدّي لفكر المعتزلة في نظريّة الإعجاز القرآني، فهو -وإن لم يعتنِ بالمسألة عناية كبيرة في مصنّفه الأصوليّ الذي وصلنا[1]- أسهم، في كتابه **(إعجاز القرآن)**، مساهمة واضحة تتمثّل في وضع الأساس النظريّ لعلاقة الإعجاز بالنّظم، والرّبط بينهما ربطاً نهائيّاً لن يمكن فكّه[2]، فأكّد أنّ وجوه البديع بمفردها لا يمكن أن تفسّر إعجاز النصّ. ومن هنا كان الخوض في قضية النظم، باعتبارها أساس الإعجاز وعلّته. وقد أنكر الباقلاني أن يكون إعجاز القرآن متعلّقاً بأشكال البديع التي ضبطتها البلاغة العربيّة، وهي أشكال يمكن للمتكلّم، متى تدرّب عليها أو حذقها، أن يقول ما شابهها، وينسج على منوالها[3]، وهو ما لا يمكن تحقّقه في حالة القرآن. وبذلك استحال الوقوف عند أسباب الإعجاز، وتحوّل البحث إلى علم لا موضوع له؛ إذ هو يبحث عن العلل والأسباب لما يجب أن يظلّ علمه فوق طاقة البشر، وقدرتهم[4].

لقد أثّر أبو بكر الباقلاني في دارسي الإعجاز من بعده، سواء أكانوا من البلاغيين كالجرجاني أم من علماء الأصول والكلام، كالرّازي (ت 606هـ)،

(1) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، 1/ 312، حيث اكتفى بما هو متواتر عند الأصوليّين من تحديد لماهيّة الكتاب بكونه معجزاً.

(2) صمّود، من تجلّيات الخطاب البلاغي، ص55-56.

(3) يقول الباقلاني: «...وقد قدّر مقدّرون أنّه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب [أبواب البديع]، وأنّ ذلك ممّا يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا؛ لأنّ هذه الوجوه، إذا وقع التنبيه عليها، أمكن التوصّل إليها بالتدرّب، والتعوّد، والتصنّع لها. والوجوه التي نقول إنّ إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها، فليس ممّا يقدر البشر على التصنّع له، والتوصّل إليه بحال». إعجاز القرآن، عيسى الحلبي، مصر، ط10، 1978م، ص34.

(4) صمّود، من تجلّيات الخطاب البلاغي، ص57. انظر، أيضاً: الجطلاوي، الهادي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، كلية الآداب بسوسة، دار محمد علي الحامّي، تونس، ط1، 1998م، ص436 وما بعدها.

إلى جانب غيرهما من العلماء. وليس الأمر مفاجئاً باعتبار الباقلاني مثّل أحد أهمّ علماء البلاغة والكلام والأصول في النصف الثاني من القرن الرّابع، وقد انتهت إليه رياسة المذهب الأشعريّ، وكان لذلك، بطبيعة الحال، أثره الواضح في مصنّفاته، وتلامذته.

ويبدو أنّ الجرجاني (ت 470هـ) قد انطلق من إثارة نقاط ضعف نظريّة القاضي عبد الجبار في الإعجاز. يقول صمّود: «وقد لا يكفي زهده في المعنى مولداً للفصاحة لتفسير هذا الاضطراب الذي سيتفطّن إليه الجرجاني، ويطعن عليه فيه بشدّة»[1]؛ فالجرجاني بيّن في (**دلائل الإعجاز**) أنّ النّظم، بمعناه الواسع الذي يستوعب كلّ مستويات اللّغة، بما في ذلك المستوى المجازي فيها، هو المفهوم الوحيد القادر على جمع وجوه الإعجاز، وردّها إلى وجه واحد يرضي كلّ النحل والمذاهب؛ حيث بيّن أنّ نظم الألفاظ لا يمكن أن يفسّر بمفرده إعجاز القرآن، وسحر بيانه، فناقش مفهوم الفصاحة عند القائلين بنظم الكلمات، والألفاظ، والحروف، والأصوات[2]، مثلما هو الشّأن عند أغلب أهل الاعتزال، وإنّما النظم عند الجرجاني نظم للأفكار والمعاني. وهل تجد أحداً يقول: «هذه اللّفظة فصيحة، إلّا وهو يعتبر مكانتها من النظم، وحسن ملائمة (كذا) معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها»[3]. وبذلك صار إعجاز القرآن مرتبطاً بانسجام الألفاظ والمعاني؛

---

(1) صمّود، حمّادي، المرجع نفسه، ص78. وهو من أفضل ما اطّلعنا عليه من الدراسات، التي تابعت تطوّر مبحث الإعجاز عند البلاغيين والإعجازيين والمتكلّمة العرب. انظر الفصل الذي يحمل عنوان: النسق العقدي والنسق اللّغويّ: عودة إلى مسألة النظم، ص31-85. وللوقوف عند أهمّ ثغرات نظرية عبد الجبار في الإعجاز، وتمسّكه باللّفظ شرطاً لفصاحة الكلام، انظر الصّفحات 62-78.

(2) انظر: الجرجاني، الإمام عبد القاهر، دلائل الإعجاز، (في علم المعاني)، تصحيح الإمام محمد عبده والشيخ محمد محمود الشنقيطي، مطبعة المنار، 1330هـ، ص28 وما بعدها.

(3) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص36.

بل لا مزيّة للألفاظ إن لم تكن منسجمة مع ما جاورها، وهو ما سوّغ الحديث عن كون الألفاظ إنّما هي «خدم للمعاني»، «فقد اتّضح، إذاً، اتضاحاً لا يدع للشكّ مجالاً، أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة (كذا) معنى اللّفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلّق له بصريح اللّفظ»[1].

وهكذا فإنّ الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الكلام الإلهيّ، وقدم القرآن أو حدوثه، قد ألقى بظلاله، دون شكّ، على مبحث الإعجاز، فكان له الأثر الواضح في تحديد كلّ طرف لمفهوم النظم؛ إذ يذهب المعتزلة إلى القول: إنّ الكلام حروف مقطّعة وأصوات منظومة، وهو فعل المتكلّم[2]، أمّا الأشاعرة فقالوا: إنّ كلام الله ينقسم قسمين: كلام مركّب من الحروف والأصوات، مخلوق محدث، وهو القرآن، وكلام نفسي لم يزل مع الله تعالى، وهو جوهر واحد لا تركيب فيه[3]. وهذا الكلام هو كلام الله القديم الذي يتصف بالإعجاز، وقد أثّر هذا الاعتقاد في نظريّة الإعجاز لديهم فقالوا: «إنّ فضل الكلام والمزيّة فيه ليس في جانبه المادّي، وليس في هذه الحروف المركّبة والأصوات المنظومة، فليست القيمة، إذاً، في نظم الألفاظ، وإنّما هي في نظم المعاني. ويبدو أنّ الجرجاني قد تمكّن، من خلال نظريّته في النظم، أن يجمع الآراء في رأي واحد.

---

(1) المرجع نفسه، ص38.

(2) انظر في مفهوم «الكلام الإلهيّ عند المعتزلة»: القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1961م، 7/ 30-40.

(3) راجع، على سبيل المثال، عند الأشاعرة: الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، مصر، 1369هـ-1950م، ص94-95.

*** في الإعجاز عند الحنفيّة:**

لقد كيّف أصوليو الحنفية دلالة الإعجاز القرآني مع منطوق مذهبهم؛ إذ إنّهم حاولوا التوسّط في فهم القضية بين نظرية النظم، كما تمثّلها الأشاعرة من ناحية، حيث الألفاظ خدم للمعاني، وكما أبرزها المعتزلة من ناحية أخرى، حيث اعتبروا الضمّ والنظم للألفاظ دون المعاني. إن الأحناف قد رأوا الإعجاز في اللّفظ والمعنى كليهما. ويقدّم السرخسي الحجّة الدّامغة في نقده لمن يرى من أهل الاعتزال أنّ المعنى لا إعجاز فيه، وإنّما هو مطروح على الطريق، على حدّ عبارة الجاحظ الشّهيرة؛ حيث يقول: «المعجز كلام الله وكلام الله غير محدث ولا مخلوق، والألسنة كلّها محدثة، العربية والفارسية وغيرهما، فمن يقول الإعجاز لا يتحقق إلا بالنّظم؛ فهو لا يجد بدّاً من أن يقول بأنّ المعجز محدث، وهذا ما لا يجوز القول به»[1]. وممّا هو واضح في هذا الموقف أنّ الأصولي الحنفيّ يفهم الإعجاز في إطار تصوّر المذهب لكلام الله، ورفضهم القول بأنّه مخلوق أو محدث، فهم يميلون إلى اعتباره قديماً.

وممّا يؤكد تطويع الأصوليين الأحناف قضيّة الإعجاز لرؤيتهم أنّهم كانوا يسعون إلى إقرار الإعجاز في المعنى، كما هو في اللّفظ، وسيلة لإثبات موقف شيخهم الذي أجاز قراءة القرآن بالفارسيّة، فصار الإعجاز في مستوى المعنى دليلاً على مشروعيّة ذلك، «ومعلوم أنّ عجز العجميّ عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجّة عليه، فإنّه يعجز، أيضاً، عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب، وإنّما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته. فهذا دليل واضح على أنّ معنى الإعجاز في المعنى التّام؛ ولهذا جوّز أبو حنيفة -رحمه الله- القراءة بالفارسيّة في الصّلاة...»[2].

---

(1) السّرخسي، المحرّر في أصول الفقه، تعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996م، 1/ 211.

(2) المصدر نفسه، 1/ 212.

وهكذا جعل الأحناف، ولا سيّما السرخسي، قضية الإعجاز القرآني نقطة مركزيّة في إبراز الفروق التي تميّز كلّ تيار أصوليّ عن غيره، فالحنفيّة التي اشتهر موقف شيخها المجيز للصلاة بقراءة القرآن بلغة فارسيّة قد حاولت تكييف الإعجاز وتطويعه لتأكيد مشروعيّة تصوّر أبي حنيفة، الذي عُدّ في زمانه من المواقف المفاجئة التي أثارت سخط غيره من الفقهاء. يقول السّرخسي: «ثمّ قال كثير من مشايخنا: إنّ إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعاً، خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد (رح) حيث قالا بالقراءة الفارسيّة في الصّلاة لا يتأدّى فرض القراءة، وإن كان مقطوعاً به أنّه هو المراد؛ لأنّ الفرض قراءة المعجز، وذلك في النّظم والمعنى جميعاً»[1]. وهو ما يقوم دليلاً على أنّ مسألة إعجاز القرآن، وإن كانت من المباحث الكلاميّة البلاغيّة، تمثّل جزءاً جوهرياً في أصول الفقه، على أساس أنّ الموقف المبدئيّ، الذي يتّخذه الأصوليّ منها، يقود إلى نتائج مهمّة قد تميّز مذهباً عن آخر. وقد قدّم الأصوليون الأحناف، كما رأينا، خير شاهد على ذلك.

وجاءت آراء الجصّاص (ت 370هـ) لتؤكّد هي، أيضاً، تأثر التيار الحنفيّ بالمباحث حول النّظم، حيث يؤكّد صاحب (**الفصول في الأصول**) أنّ القرآن إنّما هو ضرب من ضروب النّظام المعجز «للإنس والجنّ». يقول: «قيل له ما ذكرت لا يمنع نسخ الرّسم والتلاوة على الوجه الذي ذكرنا. وذلك لأنّ القرآن إنّما كان قرآناً لوجوده على هذا الضّرب من النّظام المعجز للإنس والجنّ، والله قادر على إزالة النّظم، ورفعه من قلوب عباده»[2]. والشّاهد يؤكّد ما ذهب إليه الأستاذ حمّادي ذويب من تأثر الجصّاص بالفكر الاعتزالي، ولا سيّما في مسألة النّظم[3]، ولكنّه يؤكّد خاصّةً، فيما نحن

(1) المصدر نفسه، 1/ 211.

(2) الجصّاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة في الكويت، ط1، 1985م، 2/ 261.

(3) انظر: ذويب، حمّادي، جدل الأصول والواقع، ص106.

بصدده، أنّ الخوض في مبحث إعجاز القرآن ليس موضوعاً حاضراً باستمرار في المدوّنات الأصوليّة في إطار الأبواب والفصول نفسها، وإنّما هو مدار اختلاف بين الأصوليين حتى داخل المذهب نفسه، أو التيّار ذاته. والأهمّ من كلّ ذلك، في تقديرنا، أنّ مسألة الإعجاز تُستحضر في كتب أصول الفقه ضمن إشكاليّات أصوليّة عديدة، ولا تُستدعى فقط عند الاهتمام بحجيّة الكتاب أو التعريف بالقرآن؛ بل إنّ الأصوليّين عرضوا للإعجاز في أبواب النسخ حيناً[1]، وفي أبواب الحقيقة والمجاز حيناً آخر، وفي إشكالية احتواء القرآن على المُعرّب أو عدم احتوائه. يقول نجم الدّين الطّوفي (716هـ) على سبيل المثال: «هذه أدلّة المانعين لوقوع المعرّب في القرآن، وهي من وجوهٍ أحدها أنّ القرآن نزل معجزاً تحدّى به العرب، أي: تحدّاهم وبعثهم على معارضته تعجيزاً لهم، فلو كان مشتملاً على غير العربي المحض لكان قد تحدّاهم بمعارضة ما ليس من لسانهم، وهو ممتنع لأنّه تكليف ما لا يطاق»[2]، فضلاً عمّا يطالعنا في كتب الأصول من إشارات عابرة إلى قضيّة إعجاز القرآن عند مقارنة الدّليل الأوّل بغيره من الأدلّة على سبيل المثال، وفي سياقات عديدة أخرى يعسر حصرها.

وحريّ بنا أن نشير إلى أمر مهمّ تخبر عنه المدوّنات الأصوليّة، وهو أنّ الفكر الأصولي قد اخترقه، إلى جانب ما ذكره ابن خلدون في مقدّمته من تيارين؛ تيّار المتكلّمين، وتيّار الأحناف، تيّارٌ ثالث هو تيار الأصوليين المحدّثين. لعلّ السّمعاني في (**قواطع الأدلّة**) يمثّل نموذجاً على ذلك، وهو

---

(1) يثير بعض العلماء المسألة، مثلاً، في إطار قضية الناسخ والمنسوخ. يقول ابن عربيّ: «والسّنة تنسخ الكتاب عند جمهور العلماء، وأنكره أصحابنا، وأصحاب الشافعيّ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وعمدتهم أنّ القرآن معجز، وكلام النبيّ غير معجز، فكيف يردّ المعجز بما ليس بمعجز؟!». المحصول في أصول الفقه، دار البيارق، عمّان، ط1، 1999م، ص145-146.

(2) الطّوفي، نجم الدّين، شرح مختصر الرّوضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1987م، 2/ 35.

تيار يوجّه نقداً عنيفاً للأصوليين المتكلّمين؛ لأنّهم يبالغون في استعراض المسائل الكلامية، ويسهبون في استعراض الجدل حول المسائل الخلافية. أمّا هذا التيّار، فإنّه يكتفي بالتذكير بالمواقف الأصوليّة المتفق عليها، دون محاولة البحث في تفاصيلها، وأوجه الخلاف فيها بين المعتزلة والأشاعرة، وتمثل مسألة إعجاز القرآن إحدى المسائل التي حاول هذا التيّار من الأصوليين عزلها عن القضايا الخلافيّة المعلومة بين المتكلّمين على اختلاف أطيافهم.

فنحن نلفي ابن القصار المالكيّ (ت 397هـ) في كتابه (**المقدّمة في الأصول**) يخصّص فصلاً للبحث في ماهية الأصل الأوّل من أصول الفقه، ويكتفي باستعراض الآيات التي تسم الكتاب وتصفه، فيعمد إلى الآيات الواحدة والأربعين والثانية والأربعين من سورة (فصّلت)، والثانية من (البقرة)، والثامنة والثلاثين من (الأنعام) وغيرها[1]؛ لينتهي بعد الاعتماد على السّمع دون غيره إلى القول: «فقطع عذر الخلق به وبإعجازه، وظهر عجزهم على أن يأتوا بسورة من مثله، فثبتت آياته، ولزمت حجّته»[2]. وبذلك، إنّ ابن القصّار لا يهتمّ بجهة الإعجاز في القرآن، وإنّما يقرّ جملة بأنّ النصّ معجز كما يعبّر النصّ ذاته عن نفسه، فالأصولي ينأى بنفسه، تماماً، عن الحجج العقلية في فهم الإعجاز، ويكتفي بالنّقل دون سواه، وهو، تقريباً، الموقف ذاته الذي التزم به ابن حزم الأندلسيّ في (إحكامه)، حيث رأيناه يقسّم الوحي إلى نمطين «وحي متلوّ مؤلّف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مرويّ منقول غير مؤلّف، ولا معجز النظام، ولا متلوّ، لكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله»[3]. فالأصولي الظاهريّ يدقق في توصيف الإعجاز أكثر من ابن القصّار المالكي؛ إذ إنّه يذكّر بمسألة «التأليف والنظام»،

---

(1) انظر: المالكي، ابن القصّار، المقدّمة في الأصول، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) ابن حزم، الإحكام، م1، 1/ 95.

وهي مسائل تربط الإعجاز، كما رأيناه، عند المعتزلة باللّفظ والكلمة، وإمكانات إخضاعهما إلى نسق ونظام معيّنين. وهذا الموقف يقرّب صاحب **(الإحكام)** إلى الآراء الاعتزاليّة في مسألة الإعجاز، وإن كان، بطبيعة الحال، لا يغوص غوصهم في مثل هذه القضايا، أمّا اعتباره الأحاديث لوناً آخر من ألوان الوحي، فموقف يكاد يكون صدى لآراء الشافعيّ المعروفة.

ولا يشذّ السّمعاني (ت 489هـ) في **«قواطع الأدلّة»** عن هذا الرّأي العامّ؛ إذ يبدو أنّه من الأصوليين الذين لم يَرُق لهم الخوض في مسائل الإعجاز ووجوهه، فاكتفى بتفنيد آراء الخصوم من القائلين بالصّرفة. «ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إنّ نفس القرآن ليس بمعجز، فإنّ فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهليّة لا تكون دون فصاحته، وإنّما الإعجاز في القرآن أنّ الله منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. هذا قول باطل، وزعم كاذب»[1]. ثمّ إنّ السّمعاني يصرّح بما رسخ عموماً من قول بالإعجاز لدى الأصوليين الذين سبقوه، فجمع أهمّ ما قيل عند أسلافه: «إنّ القرآن في نفسه معجز لا يجوز أن يأتي أحد بمثله في جزالته، وفصاحته، ونظمه، وكذلك من حيث معانيه هو معجز الخلق عن الإتيان بمثله، ومع تحدّي الرّسول ﷺ، وطلبه إيّاهم أن يأتوا بمثله، فعجزوا عنه»[2]. واللّافت، حقاً، في موقف السّمعاني، أنّه أخذ بآراء البلاغيّين والأصوليّين الذين سبقوه، عندما أرجع الإعجاز إلى اللّفظ والمعنى كليهما. وممّا يدعّم هذا الفهم أنّه، في الصّفحة ذاتها، يدعو إلى الكفّ عن البحث في جهات الإعجاز، وقد اتفقت الأمّة على الإعجاز في حدّ ذاته[3]. أمّا وجوهه، فمدار اختلاف

(1) السّمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1997م، 1/ 30.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص30.

(3) يقول السّمعاني: «ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز في القرآن، وقد كُفينا مؤونة ذلك بحمد الله، وأعني بذلك جماعة من علماء أهل السنّة». المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

العلماء، وهو، على العموم، ليس موضوعاً لعلم أصول الفقه، وليس شأن علماء الأصول في تقدير هذا التيّار الذي يمثّله السّمعاني خير تمثيل.

وممّا يؤكّد تأثر المباحث الأصوليّة بالجدل حول الإعجاز داخل علم الكلام، أو علم البلاغة، أنّ أبا زيد الدّبّوسي الحنفي (ت 430هـ)، على سبيل المثال، قد استبعد مسألة الإعجاز في تحديده لماهية الكتاب[1]؛ لتجنّب الخوض في المباحث الكلاميّة البلاغيّة المتعلّقة بالنظم، وبالقدر المعجز من القرآن؛ أَهو السورة القصيرة أم الطويلة؛ ولذلك نجده يسرع في حسم المسائل دون تفصيل لفائدة التواتر في نقل القرآن. «إنّ كلّ آية منه ليست بمعجزة، وهي حجّة قطعاً فلا تثبت إلا بعد السّماع من الرسول ﷺ، أو نقل عنه بالتواتر»[2]؛ فالأصولي الحنفيّ ينأى بنفسه عن الخوض في قضية إعجاز القرآن في الفصل الذي خصّصه للقول في بيان حدّ الكتاب، وكونه حجّة؛ بل إنّه لا يَعدّه جزءاً من حدّ القرآن[3]، ولا عنصراً من عناصر حجيّته.

وليس هذا الاحتراز من قضية الإعجاز القرآني، الذي نجد صداه واضحاً عند أبي زيد الدبّوسي، استثناء عند هذا الأصولي والفقيه الحنفيّ، وإنّما نجد ما يقرب منه لدى سيف الدّين الآمدي الذي يناقش المسألة على طريقة الأصوليين المتكلّمين؛ حيث يقول: «لم نقل هو الكلام القديم، ولم نقل هو المعجز؛ لأنّ المعجز أعمّ من الكتاب، ولم نقل هو الكلام المعجز؛ لأنّه يخرج منه الآية، وبعض الآية، مع أنّها من الكتاب، وإن لم يكن معجزة»[4]. وهو ما حدا به إلى استبعاد مسألة الإعجاز في ضبط ماهية الكتاب أصلاً أوّل من أصول الفقه.

---

(1) الدبّوسي، أبو زيد، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، ص20.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) يقول الدبّوسي: «على أنّ كونه معجزاً آية على صدق صاحبه في دعواه، وليست بآية على أنّه كلام الله...». المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) الآمدي، الإحكام، 1/ 138.

وما من شكّ في أنّ علم أصول الفقه قد تأثر بهذا الجدل المحتدم بين المذاهب والفرق الإسلاميّة، وأثّر هو، بدوره، فيها، وكان ذلك، خاصةً، في النصف الثاني من القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد[1]، وكان الأصوليون قد استفادوا من الصّراع الذي دار بين البلاغيين، والإعجازيين، وعلماء الكلام، وكان ذلك لأسباب كثيرة لعلّ أهمّها:

أوّلاً: أنّ عدداً من علماء البلاغة والكلام كانوا، في الوقت ذاته، من أهمّ علماء الفقه وأصوله في زمانهم، فالباقلاني، والقاضي عبد الجبّار، ثمّ الرّازي، والجويني، وغيرهم، كانوا من الأصوليين، على الرغم من أنّهم خاضوا في مبحث الإعجاز، وأطالوا فيه في كتبهم التي خصّصوها لعلم أصول الاعتقاد[2]، وهو ما يؤكّد أنّ العلوم الإسلاميّة، التي تحوم حول النصّ، متداخلة، آخذ بعضها برقاب بعض.

ثانياً: أنّ الأصوليين تناولوا مبحث الإعجاز، إمّا في تعريفهم وتحديدهم لماهية الكتاب على نحو ما رأينا في الباب الأوّل، وإمّا في إطار بحثهم عما يسمّونه «القدر المعجز من القرآن» أهو الآية أم السّورة، أهي السّورة الطويلة أم القصيرة، وكان نقاشهم لهذه المسألة مدخلاً للوقوف عند مسألة الإعجاز القرآني.

ثالثاً: أنّ الأصوليين، وهم يتعاملون مع الكتاب نصّاً لغوياً يحمل بياناً وتشريعاً، إنّما كانوا في حاجة إلى مستندات ومراجع لغويّة وبلاغيّة لاتخاذ موقف معيّن من الإعجاز في اللّغة والمعنى، ولاسيّما عندما تظهر في الواقع التاريخي نصوص موازية تدّعي معارضة القرآن حيناً[3]، أو تطعن في إعجازه حيناً آخر.

---

(1) انظر: ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، ص106.

(2) انظر، على سبيل المثال: الجويني، الإرشاد، مرجع سابق، فصل [وجوه إعجاز القرآن]، ص249-250 وما يليها.

(3) انظر، على سبيل المثال، معارضات مسيلمة التي نقلتها المصادر الكثيرة: الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، 4/ 89. ويورد المحقّق عبد السلام هارون، في الهامش من =

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ بعض الأصوليين قد آثر أن يقف عند مفهوم الإعجاز في إثبات حجيّة الكتاب، واعتبار ذلك أسّ البرهنة على تفرّد الكتاب عن غيره من النّصوص، وقد لخّص أبو بكر الباقلاني، في **(إعجاز القرآن)**، التوجّه العام للأشاعرة من المسألة، فقرّر قائلاً: «الذي ذهب إليه عامّة أصحابنا، وهو قول أبي الحسن الأشعري (ت 330هـ) في كتبه، أنّ أقلّ ما يعجز عنه من القرآن السّورة قصيرة كانت أو طويلة، أو ما كان بقدرها. قال: فإذا كانت الآية بقدر حروف السّورة، وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز. قال: ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقلّ من هذا القدر»[1]. فالباقلاني يسيّج، كما هو واضح من الشاهد، القول في الإعجاز، ويكتفي بتأويل ظاهري للآية ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾ [يُونس: 38]، فالإعجاز عنده مطلق لا حدود له يشتمل على الآية، والسورة القصيرة والطويلة، دون استثناء.

غير أنّ اللافت أنّ بعض الأصوليين، داخل التيار الأشعري نفسه، قد اختاروا مراجعة هذا الموقف السّائد، وهو موقف الجمهور، كما يقولون. ويبدو أنّ فخر الدّين الرازي أحد أهمّ هؤلاء، حيث يقول في تفسيره للآية (23) من سورة البقرة: «فإن قيل قوله ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر، وسورة قل يا أيّها الكافرون، ونحن نعلم، بالضّرورة، أنّ الإتيان بمثله، أو بما يقرب منه، ممكن، فإن قلتم إنّ الإتيان بأمثال هذه السّور خارج عن مقدور البشر، كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات ممّا يطرق التهمة إلى الدّين، قلنا: فلهذا السّبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا: إن بلغت هذه السّورة في الفصاحة إلى حدّ الإعجاز، فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة

= الصفحة نفسها، أمثلة. وراجع: الجويني، الإرشاد، ص350، وهو يسمّيها «ترّهات مسيلمة»، وغيرها كثير نعود إليه في محلّه.

(1) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص287.

مع شدّة دواعيهم إلى توهين أمره، معجزاً»[1]. ويبرز هذا الشاهد المهمّ عدداً من المسائل المهمّة، فهو يقرّ بالمأزق الذي يشعر به المفسّر، أو الأصولي، أو كلاهما عند تفسير بعض الآيات على الوجه الظاهر، والوقوف أمام تعارض ذلك مع العقل. وقد أكّد الرّازي أنّ الإتيان بأمثال السّور القصيرة أمر ممكن؛ بل يخبرنا التاريخ عن بعض المحاولات التي وقعت فعلاً، وهو لذلك أقرّ بضرورة البحث عن حلّ لهذا المأزق سمّاه «الطريق الثاني»، وهو طريق البلاغة والفصاحة في الظّاهر، وهو، في الحقيقة، طريق الصّرفة الأثير عند بعض المعتزلة، ولا سيّما عند النظّام، فالسّور القصيرة معجزة إمّا لأنّها بلغت حدّاً من الفصاحة مكّنها من تلك الرتبة، وإمّا لأنّ النّاس قد امتنعوا عن معارضتها، فالإعجاز، إذاً، إمّا من النصّ ذاته، وإمّا لأنّ الله قد منع النّاس عن معارضتها، على الرغم من إمكان ذلك منطقيّاً.

ويبدو أنّ استبعاد عدد من الأصوليّين والمفسّرين وعلماء القرآن عموماً لمفهوم الإعجاز القرآني في تحديدهم لحجيّة الكتاب، أو عند ضبط ماهيته، إنّما كان وليد تأويل معيّن لآيات التحدّي مثل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38]؛ إذ إنّ التأويل أثار مواقف وردوداً متعارضة، بل عنيفة أحياناً[2]. ويورد السيوطي في (إتقانه) صدى ذلك. يقول: «اختلف في

(1) الرازي، تفسيره، 2/ 108-109. في حين يكتفي الزمخشري، عند تفسير الآية نفسها، بالقول: «والسّورة: الطائفة من القرآن المترجمة التي أقلّها ثلاث آيات». الكشاف، المجلد الأول، ص103. أمّا في تفسيره للآية 38 من سورة يونس، فيقول: «بسورة مثله، أي: شبيهة به في البلاغة، وحسن النظم»، دون أن يضبط حدوداً كمية لمعنى السورة .الكشّاف، المجلّد الثاني، ص335. أمّا صاحب تفسير المنار، فيقول: «قل فأتوا بسورة مثله في أسلوبه، ونظمه، وتأثيره، وهدايته، وعلمه، مفتراة في موضوعها، لا تلتزمون أن تكون حقاً في أخبارها». رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، المجلد 11، ص315.

(2) لقد تصدّى الباقلاني، مقرّر التيّار الأشعري في القرن الرابع للهجرة، لهذا الرّأي في (إعجاز القرآن)، ولاسيما في: نكت الانتصار لنقل القرآن، يقول: «فإن قيل: إذا قلتم =

قدر المعجز من القرآن، فذهب بعض المعتزلة إلى أنّه متعلّق بجميع القرآن... وقال القاضي[1]: يتعلّق الإعجاز بسورة طويلة كانت أو قصيرة، تشبّثاً بظاهر قوله: ﴿بِسُورَةٍ﴾ [البَقَرَة: 23]»[2]. وقد أورد السيوطي آراء من يذهب إلى اعتبار الإعجاز لا يكون بغير الآيات الكثيرة[3]، وأنّه لا يمكن أن يتحقق بالآيات القليلة، أو السّور القصيرة.

ويعرض ابن عقيل (ت 513هـ)، في فصلٍ خصّصه لمراتب الأدلّة الشرعيّة على الأحكام الفقهيّة، لتفسير تقديم الكتاب أصلاً أوّلاً للتشريع من خلال سببين؛ أمّا الأوّل، فسبب مرتبط بطبيعة القرآن ذاته باعتباره نصّاً قطعيّ الدلالة؛ لأنّه يقوم على الإعجاز والتواتر، وأمّا السّبب الثاني، فعقديّ إذ إنّ كلام الله لا يعقل أن يخبر عن العبث. يقول: «وإنّما ابتدئ بكتاب الله تعالى؛ لأنّه قطعيّ من جهة النّقل المعصوم، ومن جهة الإعجاز المأمون معه التحريف والزّيادة والنقصان، إذ لا يقبل غيره من الكلام، ولا يختلط به شيء من القول المتضمّن للأحكام وغير الأحكام»[4]. فابن عقيل الحنبليّ؛ إذ يهتمّ

= إنّ الكلمة منه والكلمتين غير معجز، فلم لا يكون كلّه غير معجز؟ قيل: هذا باطل؛ لأنّ الإنسان يقدر على شرب جرعة ماء، ولا يقدر على شرب ماء البحار، ولأنّ العيّ لا يقدر على مثل شعر امرئ القيس، وهو يقدر على الكلمتين منه». نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، مصر، (د.ت)، ص247.

(1) هو القاضي عياض بن موسى الأندلسي، صاحب كتاب الشّفا بتعريف حقوق المصطفى وغيره، وإمام وقته في الحديث وعلومه، توفي سنة 544هـ. السّيوطي، الإتقان، 4/ 16، الإحالة رقم1.

(2) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 4/ 17.

(3) المرجع نفسه، 4/ 18.

(4) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 2/ 6. في حين أنّ ابن قدامة، وهو أصوليّ حنبليّ، أيضاً، لا يتعرّض في (الرّوضة) إلى مسألة الإعجاز أصلاً في تعريفه بالقرآن، وإنّما يكتفي بالإشارة إلى مسألة النّقل في المصاحف عبر التواتر». انظر: روضة الناظر وجُنّة المناظر، تعليق سعد بن ناصر الشّثري، مكتبة العبيكان، السعوديّة، ط 1، 1422هـ، (جزآن)، 1/ 213.

بأركان حجيّة القرآن، من حيث طريقة نقله وتواتره وإعجازه، إنّما يجعل من إعجاز النصّ واقياً يقيه من النّصوص الأخرى، يحميه من الاختلاط بما ليس معجزاً من النّصوص، كالسنّة، والأحاديث القدسيّة، وغيرها.

ويبدو أنّ المواقف من الإعجاز القرآني قد ترسّخت في القرون المتأخّرة، ولم يعد العلماء يثيرون ما كان يثيره أسلافهم في الماضي من إشكاليّات عديدة، كالقدر المعجز من القرآن، فانتهى التصوّر إلى شبه ثبات، وصارت الذاكرة تشتغل بالوظيفة الاختزالية؛ إذ إنّ الغاية تجميعيّة أساساً. ويمثّل الزركشي نموذجاً لذلك في كتابه (**البحر المحيط في أصول الفقه**). يقول: «ولا خلاف بين العقلاء أنّ كتاب الله معجز؛ لأنّ العرب عجزوا عن معارضته، واختلفوا في سببه، هل كان لكونه معجزاً، أو لمنع الله إيّاهم عن ذلك مع قدرتهم عليه، وهو المسمّى بالصّرف. والثاني قول المعتزلة، والأوّل قول الجمهور»[1].

وتخبر المصادر أنّ أهل السنّة والجماعة لم ينفردوا تاريخيّاً بمواجهة القائلين بالطّعن في إعجاز القرآن، وإنّما واجه المعتزلة المقالة ذاتها، وردّوها على أصحابها بالاعتماد على حجج عقليّة متنوّعة[2]. وقد عاضدهم في ذلك عدد من علماء الشّيعة وأئمتهم، حيث عبّروا عن رفضهم مقالة الزيادة في القرآن، على الرغم من أنّ الكثير من مروياتهم وأخبارهم ومقدّمات تفاسيرهم تشير إلى التحريف والتزوير، اللذين شهدهما القرآن حسب زعمهم، ولكنّ كتب الأصول الشيعيّة، التي اطلعنا عليها، تؤكّد امتناعهم عن القول بذلك؛ بل إنّ الأمر لا يقول به عاقل حسب تعبيرهم. يقول الشيخ المفيد: «أمّا الزيادة في آيات القرآن، فلم يدّعها أحد؛ بل صرّحوا بعدم وقوعها»[3]. فإذا

(1) الزّركشي، بدر الدّين، البحر المحيط في أصول الفقه، 1/ 446.

(2) انظر، على سبيل المثال: القاضي عبد الجبّار، المغني، الفصل: «في الجواب عن مطاعن المخالفين في القرآن» وفي غيره من الفصول. وكذلك كتابه: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، 1965م، 16/ 599.

(3) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص56. وانظر: الطبرسي، مجمع البيان، 1/ 51. =

كان البعض من علماء الشّيعة يذهبون إلى التحريف في القرآن بالنقصان فيه، كما سنرى في محلّه، فإنّهم لا يدّعون الزيادة فيه مطلقاً، وكأنّ مفاهيم الفصاحة والجزالة والنّظم هي التي حالت، في تقديرهم، دون الزّيادة فيه، وبذلك تسنّى لنا القول: إنّ الإعجاز اللّغوي في القرآن قد مثل حاجزاً أمام الزيادة فيه، «فالوجه الذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء. وأمّا الوجه المجوّز أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان، والحرف والحرفان، وما أشبه ذلك ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن»[1]. ولهذا السّبب جاز لبعض علماء الشّيعة أن يتحدّثوا عن معنى الإجماع على رفض مقالة الزّيادة في القرآن[2]. أمّا النقصان فيه، أو الحذف والتزوير، فأمر آخر.

ج- في تواتر نقل القرآن:

إنّ المعارف في تصنيف الفكر الإسلاميّ عموماً، وفي أصول الدّين خصوصاً، ضربان خاض فيهما علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم. أمّا الضرب الأول، فما يطلقون عليه «المعارف الضروريّة» التي تحصل للفرد ابتداء. وأمّا الضرب الثاني، فمعارف مكتسبة تبنى بالاستدلال. «إنّ أصول الدّين لابدّ فيها من معارض ضروريّة، وقد ينضاف إليها معارف مكتسبة، وربّما حصل فيها معارف يلتبس حالها في جواز دخولها تحت الأمرين»[3]. فإذا كانت المعارف المكتسبة متحقّقةً لدى الفرد، بناء على الاستدلال، وبناء العلم على ما سبق من مقدّمات بناء منطقيّاً، فإنّ المعرفة الضروريّة هي التي

= وراجع: تفسير الصافي للفيض الكاشاني، تحقيق السّيد محمد الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران - طهران، ط1، 1419هـ، 1/ 90- 91 وما يليها.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص56.

(2) يقول الفيض الكاشاني في مقدمة تفسيره: «وأمّا الشّيخ أبو علي الطبرسي، فإنّه قال، في مجمع البيان، أمّا الزيادة فيه فمجمع على بطلانه». تفسير الصافي، ص90.

(3) القاضي عبد الجبّار، المغني، 16/ 143.

لا يصحّ فيها إلا «التصادق والتوافق» على حدّ عبارة عبد الجبّار[1]، بمعنى أنّ هذا النّمط من المعرفة لا يمكن الاستدلال على صوابه؛ بل هو بديهي، أو في حكم ذلك.

ولئن أقرّ العلماء بالاختلاف في العلم الواقع عند التواتر أهو من المعارف الضروريّة أم المكتسبة[2]، فإنّ الأصوليين يُجمعون على أنّ الأخبار المتواترة تحقق، بالضرورة، اليقين، وهو شرط من شروط العلم. يقول ابن برهان البغدادي (ت 518هـ) وهو أصوليّ حنبليّ: «الأخبار المتواترة تفضي إلى العلم خلافاً للسمنيّة[3] في قولهم إنّ الأخبار لا تفضي إلى العلم»[4]. ومن المهم أن نشير إلى أنّ مسألة التواتر يتمّ الخوض في تفاصيلها عند الأصوليّين في بداية عنايتهم بالأصل الثاني من أصول الفقه، وهو السنّة؛ حيث يتعرّضون

(1) يقول عبد الجبّار: «اعلم... أنّ إقامة الدليل على ما لا دليل عليه متعذر، ولا بدّ فيما هذا حاله من التصادق؛ لأنّ الحجّة فيه إنّما تقوم بما يجده المكلّف من نفسه، دون إظهار حجّة أو دليل، فمتى لم يقع فيه التصادق لم يصحّ بناء الأدلّة عليه؛ لأنّه كالفرع على هذه المعرفة، فإذا وقع التجاحد فالمناظرة في الأدلّة متعذّرة، ولهذا الوجه يمنع من المناظرة، في إثبات العلوم الضروريّة، التي هي أصول الأدلّة؛ لأنّ الاستدلال فيها متعذر... المغني، 16/ 145.

(2) انظر: ذويب، حمّادي، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005م. حيث عرض اختلاف الأصوليّين والمتكلّمة في وضع الأخبار المتواترة بين العلم الضروريّ والعلم المكتسب، ص94-104.

(3) السمنيّة: طائفة من الطّوائف تقول بالتناسخ، وبقدم العالم، وإبطال النّظر والاستدلال، وتقول: إنّ وسائل العلم والمعرفة الحواسّ الخمس فقط، وهم ثلاث فرق، وأكثرهم ينكر البعث بعد الموت.

(4) البغدادي، ابن برهان أبو الفتح أحمد بن عليّ، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرّياض، ط1، 1404هـ، 1984م، 2/ 139. وانظر، أيضاً: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، 2/ 324-328. وهي حدود باب أحكام الأخبار. وانظر، أيضاً، فصل (في إثبات أنّ التواتر يفيد العلم)، الغزالي، المستصفى، 1/ 343 وما يليها.

لمفهوم الخبر المتواتر، الذي يفيد القطع في صحّته مثل القرآن تماماً، ولهذا السّبب نجد صدى المباحث الكلاميّة في مصنّفات أصول الفقه، في إطار رغبة علماء الأصول في إثبات قيمة التواتر في تأكيد العلم المنقول بهذه الطريقة؛ بل إنّهم كثيراً ما يعيدون الأمثلة ذاتها الواردة في كتب الكلام[1].

وهكذا، يمكن أن نقول إنّ مسألة الأخبار المتواترة تخترق كتب الأصول والكلام، فاتخذ مفهوم التواتر دلالة اصطلاحيّة، فهو «الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب»[2]. ويمثل القرآن الكلام الذي ينطبق عليه هذا المفهوم انطباقاً تامّاً، وهو ما تخبر عنه كتب الأصول بصورة صريحة حيناً، وصورة ضمنيّة حيناً آخر.

ولئن قام الجزء الأوّل من قطعيّة الثبوت على أساس انتقال الوحي بأمانة من الله إلى رسوله بوساطة جبريل، فإنّ حجيّة الكتاب قد ارتبطت، أيضاً، بانتقال الوحي في التاريخ من الرّسول إلى أصحابه، وصولاً إلى زمن تحوّله إلى مصحف مكتمل في عهد عثمان بن عفّان. ويجمع علماء الأصول على أنّ نقل القرآن إنّما كان بطريقة التواتر التي تفيد العلم واليقين؛ بل إنّ هذه الحقيقة تمثل مسلّمة في الفكر الأصوليّ لا تجاحد بين المسلمين حولها، على اعتبار أنّ الكتاب قد تناقله العدد الكبير عن العدد الكبير، وهو ما يحول دون وقوع الخطأ فيه بالزّيادة، أو النّقصان، أو التحريف والتزوير. يقول الآمدي: «قولهم في الشّبهة السابعة: إنّ القرآن قد دخله التحريف والتبديل، ليس كذلك؛ بل هو محفوظ مضبوط كما بينّاه من تواتر جميع آياته عن النبيّ»[3]. فالكتاب والسنّة المتواترة، التي أجمع عليها الرّواة، أو، كما يقول الشّافعي، نقلها «الكافة عن الكافّة»، كلاهما قطعيّ الثبوت، ولا مجال للشّكّ فيهما، وإلّا

(1) انظر، على سبيل المثال: ابن برهان، المصدر السابق، 2/ 139-140. وانظر: ابن حزم، الإحكام، 1/ 104.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص76.

(3) الآمدي، الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدّين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص230.

كانت التهمة بليغة؛ إذ إنّ الشكّ فيهما شكّ في جوهر العقيدة، ولهذا ضبط الشافعيّ حدود العلم الذي يفيد القطع واليقين عليهما، فيذهب إلى «أنّ العلم من وجوه، منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حقّ في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نصّ حكم لله، أو سنّة لرسول الله نقلها العامّة عن العامّة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنّه حلال، وفيما حرّم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحد عندنا جهله، ولا الشكّ فيه»[1].

وعلى هذا النّحو، أحكم الشافعيّ ضبط مصادر التشريع، وطرق التحليل والتحريم، بالاستناد إلى نصّين يتمتعان بقطعيّة الثبوت. يقول ابن حزم في تأكيد هذه المسألة: «وصحّ بنقل الكافّة، الذي لا مجال للشكّ فيه، أنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلّها»[2]. ولقد ترسّخت المسألة عبر الزمن، ولم تعد تثير، في عدد من كتب أصول الفقه، أيّ إشكاليّة؛ بل إنّ بعضهم صار يتجنّب التعرّض إلى مثل هذه المسائل عن وعي. يقول السمعاني، وهو أحد مقرّري هذا التوجّه في علم أصول الفقه: «وكتاب الله هو المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامره شكّ، ولا شبهة... فكلّ من عاين الرسول حصل له العلم بالسّماع... ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنّقل المتواتر خلفاً عن سلف»[3]. فالأصوليّ يثير مسألة المشافهة والتدوين؛ ليؤكّد قطعيّة ثبوت الكتاب؛ إذ إنّ كلاً منهما يدعم ذلك، فمن عاش زمن الرّسول فقد وصله القرآن مباشرة عن طريق السّماع. وأمّا المتأخّرون، فطريقهم إليه تواتر نقله إمّا في صدور الرّجال، وإما كتابة في الصّحف.

---

(1) الشافعيّ، الرسالة، ص478.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 94. ويقول أبو يعقوب الورجلاني: «وأمّا معرفتنا بمحمّد ﷺ أنّه بمكّة، وبها نزل عليه القرآن الذي في أيدينا، وهو ذلك القرآن الذي نزل على محمد ﷺ، فمعرفة هذا كلّه من الضروريّات من جهة التواتر». العدل والإنصاف، 1/ 141.

(3) السّمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 29.

ولا يخفى علينا أنّ مسألة التواتر في نقل القرآن، عبر الحفّاظ والقرّاء، وصولاً إلى زمن تدوينه وظهوره في شكل مصحف مكتمل، إنّما هي مقالة وظفها الإسلام السنيّ السائد في الواقع لصدّ أولئك الذين يزعمون التحريف والتزوير في القرآن، مثل بعض الخوارج والشيعة على وجه الخصوص. وتتواتر ردود أهل السنّة والجماعة على هؤلاء في كتب علم الكلام والفرق[1]، كما تصدّى لهم، أيضاً، عدد من الأصوليّين، فأبو الحسين البصريّ يردّ على مزاعم بعض الشيعة في مصنّفه ردّاً دقيقاً، متوسّلاً قضيّة التواتر لإبطال مقالتهم[2]، ويجادل إمام الحرمين الخصوم أنفسهم بناء على المقدّمات الكلامية التي هي محلّ اتفاق الجميع، فالخبر المنقول بالتواتر يفيد العلم القطعيّ عندهم جميعاً، فإذا توافر ذلك «استعقب العلم بالمخبر عنه على الضّرورة، وبه نعلم البلاد النّائية التي لم نشهدها، والوقائع والدّول التي لم تقع في عصرنا»[3]. وإذا كان للتواتر وتحققه شروط نجد تفاصيلها في كتب علم الكلام الاعتزاليّة والأشعريّة على حدّ سواء، فإنّ ادّعاء الشّيعة لا يمكن أن يتوافر على شرط التواتر هذا. «فإن قيل: قد أبديتم قاطعاً في منع الإماميّة من ادّعاء النصّ، فهل تعلمون عدم النصّ على عليّ عليه السّلام أم تستريبون فيه؟ قلنا: إن ادّعى الإماميّة نصّاً جليّاً على عليّ عليه السّلام في مشهد ومحفل عظيم فنعلم قطعاً بطلان هذه الدّعوى،

(1) يقول عبد القاهر البغدادي على سبيل المثال: «واتفقوا على أنّ أصول أحكام الشريعة: القرآن والسنّة، وإجماع السّلف، وأكفروا من زعم من الرّافضة أنّ لا حجّة اليوم في القرآن والسنّة لدعواه أنّ الصّحابة غيّروا بعض القرآن، وحرّفوا بعضه الفرق بين الفرق، ص327.

(2) انظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد، باب في (الأخبار التي يعلم صدقها، والتي يعلم كذبها، والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها)، 1/ 77-80.

(3) الجويني، الإرشاد، ص412. ويقول المعتزلة، في الإطار نفسه، ودون كبير اختلاف: «فكما أنّ المشاهد للرّسول عليه السلام يعلم أنّ غيره إذا شاركه في المشاهدة فلا بدّ من أن يساويه في المعرفة، فكذلك القول فيمن يعرفه، عليه السلام، بالأخبار، وكذلك القول في القرآن الذي أدّاه إليهم، صلى الله عليه، وتلاه عليهم». القاضي عبد الجبّار، المغني، 16/ 151.

فإنّ مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقرّ العادة...»[1]. وبهذه الطّريقة، يخْرج الجويني خصومه من الشّيعة؛ لأنّه يضع شرطاً يعلم مسبقاً أنّه غير حاصل ولا متحقّق في دعواهم بالنصّ على عليّ بن أبي طالب في بعض الآيات، ولمّا غاب التواتر في الخبر، كان ذلك دليلاً على بطلان المزاعم عند غير الشّيعة. يقول الجويني: «وإن ادّعوا نصّاً خفيّاً غير مظهر، فنعلم أنّه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه، مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به»[2]. ولا يخفي الكثير من الأصوليين حقيقة اشتراط التواتر في ضبط حدّ الكتاب، أو في التعرّض لأركان حجّيته، حيث يصرّح عدد منهم بأنّ النّقل المتواتر هو الذي يمكّنهم من إقصاء مصحف عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وغيرها من المصاحف التي تفتقر إلى هذا الشّرط في روايتها عبر التاريخ، وهي مصاحف موازية للمصحف العثماني الرّسمي. يقول الغزالي على سبيل المثال: «وحدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفّتي المصحف على الأحرف السّبعة المشهورة نقلاً متواتراً... فإن قيل: فلم شرطتم التواتر؟ قلنا: ليحصل العلم به... ويتشعّب عن حدّ الكلام مسألتان: مسألة التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول، وإن قرأ ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيّام متتابعات)؛ لأنّ هذه الزيادة لم تتوافر، فليست من القرآن..[3]». ونجد الغزالي يشبه قرآن ابن مسعود بخبر الواحد الذي اختلف الأصوليّون في وجوب العمل به أم لا. وهو ما يناقشه صاحب (**المستصفى**): «وقال أبو حنيفة يجب... وهو أن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً؛ لأنّه وجب على رسول الله ﷺ أن يبلّغه طائفة من الأمّة تقوم الحجّة بقولهم، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به»[4]. وبهذه الصّورة يعود حجّة الإسلام إلى المسألة التي انطلق منها، وعدّها شرطاً لتحقق العلم، ولقطعية الثبوت، وهي مسألة التواتر.

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص420.

(2) المرجع نفسه، ص421.

(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 283-294.

(4) المصدر نفسه، 1/ 295.

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ الأصوليين قد حاولوا بذلك إضفاء المشروعيّة على المصحف العثماني، وهو مصحف قد فرضته السلطة السياسيّة القائمة، ورسّخه التاريخ بالقوّة، في الوقت الذي واصلت فيه بعض الفرق الدينيّة نَعْتَ المصحف العثماني بأنّه محرّف ومزوّر، وليس النصّ الأصلي الإلهي الذي نزل على رسوله، وهو ما نعود إليه في محلّه.

ولقد وظّف الشوكاني (ت 1255هـ)، وهو من أصوليي الزيديّة المتأخّرين، الآلية نفسها لإقصاء القراءات التي كانت توسم بالشذوذ؛ لأنّها مخالفة للقراءة الرسميّة، أو للقراءات السّبع أو العشر يقول: «وأمّا حدّ الكتاب اصطلاحاً فهو الكلام المنزّل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً... وخرج بقوله المنقول إلينا نقلاً متواتراً القراءات الشاذة»[1]. وبذلك، جاز لنا القول: إنّ عدداً من علماء الأصول قد جعلوا التواتر في نقل آيات القرآن وسوره جزءاً جوهريّاً في قطعيّة الثبوت، وجزءاً من حجيّة الكتاب الذي لا يرقى إليه الشكّ من هذا الوجه. وكثيراً ما وظفوا ذلك مدخلاً لتأكيد قطعيّة ثبوت السنّة المجمع عليها بتشبيهها بالقرآن في تواترها عبر التاريخ.

غير أنّ شقاً من الأصوليّين لم يعدّوا التواتر في نقل القرآن مسألة جوهريّة، وإنّما المهمّ هو الإعجاز الذي يحظى به النصّ المنزّل، ويميّزه عمّا سواه. يقول ابن الحاجب (ت 646 هـ): «القرآن هو الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه، وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً غير سديد، فإنّ وجود المصحف ونقله فرع تصوّر القرآن»[2]. وكان هذا التيار من الأصوليين

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلّاق، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2000م، ص134.

(2) ابن الحاجب، أبو عثمان، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق محمد بدر الدّين النعساني الحلبي، ط1، مصر، 1326هـ، ص33.
وانظر كذلك: الآمدي، الإحكام، 1/ 737. يقول: «فقد قيل فيه: هو ما نقل إلينا بين دفّتي المصحف بالأحرف السّبعة المشهورة نقلاً متواتراً، وفيه نظر». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يرفض القول بالتماهي بين القرآن والقراءات، فالقرآن عندهم شيء، أمّا تحوّله إلى مصحف، ونقله عبر الرّواة مشافهةً أو كتابةً، فشيء آخر. غير أنّ هذا التيّار لم يصمد في تاريخ الفكر الأصوليّ، وإنّما ساد التيّار الذي يماهي بين القرآن والكتاب والقراءات الرسميّة جميعها[1]. ولقد أفضت العناية بمسألة التواتر في نقل القرآن إلى ظهور قضيّة مهمّة لم تشغّل فكر الأصوليين فحسب؛ بل نجد صداها واضحاً في كتب التفسير، أيضاً، وهي قضية القراءات المتواترة وتلك الشاذة. فما الحدود بينها؟

د- الأحرف والقراءات:

ليست مقالة الأحرف السّبعة ممّا اختصّ به علماء الأصول؛ بل إنّ المسألة قديمة حاضرة باستمرار في كتب التفسير والقراءات وعلوم القرآن عموماً. أمّا في كتب علم أصول الفقه، فتكاد تكون عرضيّة؛ إذ لا يخصّص لها العلماء مباحث خاصّة بها؛ بل تأتي إمّا في معرض اهتمامهم بضبط حدّ الكتاب وماهيّته وإقصاء ما ليس منه، وإمّا في تأكيد حجيّته مصدراً أوّل في التشريع، ولعلّ ما يبرّر ذلك أنّ الأصوليين لم يكن يعنيهم في تعاملهم مع القرآن تاريخ تدوينه، وما حفّ بذلك من قضايا كثيرة تتعلّق باختيار عثمان بن عفّان حرفاً من الأحرف السّبعة دون غيره، وإنّما كانوا يتعاملون مع القرآن مصحفاً مدوّناً، هو المصحف العثماني الذي رسخته السنّة الثقافية. أمّا المصاحف الأخرى، أو القراءات الأخرى، كقراءة عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وغيرهما[2]، فبقيت عند الأصوليين مهمّشة لا تحظى عندهم بالتواتر أو الإجماع، اللذين يحولان دون اعتمادهما، كما بقيت مزاعم الشّيعة بامتلاك مصحف صحيح لم يلحقه التغيير والتزوير بلا سند ماديّ واقعي؛ إذ لم يعتمد أصوليّو الشيعة على غير المصحف العثمانيّ المعروف، على الرغم من تواتر مقالة التحريف في أخبارهم وأدبيّاتهم عموماً.

---

(1) انظر: ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، ص119.

(2) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، 1/ 53.

إنّ علماء أصول الفقه قد اطمأنّوا، على ما يبدو، إلى ما يذهب إليه الطبري في تفسيره من أنّ الأحرف السبعة، التي اطّرد حضورها في حياة الرسول، قد انتهت مع عثمان إلى حرف واحد، أجمع عليه الصحابة والمسلمون عموماً. يقول: «وجمعهم على مصحف واحد، وحرف واحد، وفرّق ماعدا المصحف الذي جمعهم عليه... فتركت [الأمّة] القراءة بالأحرف الستّة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها، طاعة منها له، ونظراً منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملّتها، حتى درست من الأمة معرفتها، وتعفّت آثارها، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها، لدثورها، وعفوّ آثارها... فلا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق النّاصح، دون ما عداه من الأحرف الستّة الباقية»[1]. فالطبري رأى أن تدوين الوحي في عهد عثمان قد حال دون مواصلة تداول المسلمين أحرفاً أخرى[2]، على أساس أنّ الأحرف عنده تعني اللّهجات أو اللّغات، التي كانت القبائل العربيّة تتداولها، وهي تختلف عن لهجة قريش. وقد استدلّ العلماء على ذلك بقول عمر: «إنّ القرآن نزل بلسان قريش، ونهيه عبد الله بن مسعود أن يقرأ «**فتولّ عنهم عتّى حين**»، **وهي لغة هذيل في** (حتى)»[3]. غير أنّ هذا الرّأي بعيد عن إجماع أهل العلم، ولا يمكن أن نطمئنّ إليه؛ إذ إنّ الخبر الذي يُعَدُّ عمدة الأخبار المتعلّقة بالأحرف والقراءات، ونقصد بذلك ما جرى بين هشام بن حكيم بن حزام وعمر بن الخطاب[4]، قد جمع بين

(1) الطبري، تفسيره، المجلّد الأول، 1/ 50-51. وانظر: السّيوطي، الإتقان، 1/ 142 (الفقرة الأخيرة).

(2) يذهب ابن حزم الظاهري إلى إبطال قول من يذهب هذا المذهب. يقول: «...إنّ القراءات السّبع، التي نزل بها القرآن، باقية عندنا كلّها، وبطلان قول من ظنّ أنّ عثمان رضي الله عنه جمع النّاس على قراءة واحدة منها، أو على بعض الأحرف السّبعة دون بعض. الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 94.

(3) ابن عاشور، الشيخ الطاهر، التحرير والتنوير، 1/ 56.

(4) تنقل هذا الخبر مصادر كثيرة. يقول الطبري، نقلاً عن عمر بن الخطاب، يقول: =

صحابيّين قرشيين، فكيف نقبل بعد ذلك بأنّ الحرف يعني اللّهجة أو اللّسان، والرّجلان ينطقان بلسان القبيلة نفسها؟

إنّ مقالة الأحرف في المصنّفات الإسلاميّة قد بقيت غائمة ضبابيّة، فهي ملتبسة في الكثير من الأحيان بمفاهيم أخرى تجاورها، وتتماهى معها، أحياناً، وتتمايز عنها أحياناً أخرى، من قبيل القراءة، واللّهجة، واللّغة، والوجه، فضلاً عن بعض الظواهر الصوتيّة كالإدغام، والإشمام، والإمالة، وغيرها. ولئن اختلط مفهوم الأحرف السّبعة، الذي ورد في حديث الرّسول الآنف الذكر[1]، مع القراءات السّبع عند بعض المصنّفين، فإنّ البعض الآخر قد دعا إلى التمييز بينهما؛ بل ذهبوا إلى أنّ القول بالتماهي بينهما ضرب من الحمق والجهل[2].

= «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة الرسول ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصّلاة، فتصبّرت حتى سلّم، فلمّا سلّم لبّبته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فو الله إنّ رسول الله ﷺ لهو أقرأني هذه السّورة التي سمعتك تقرؤها، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، إنّي سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان، قال: فقال رسول الله ﷺ: أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرؤها، فقال رسول الله ﷺ: هكذا أنزلت. ثم قال رسول الله ﷺ: اقرأ يا عمر. فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: هكذا أنزلت. ثم قال رسول الله ﷺ: إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسّر منه». تفسير الطبري، 1/ 36. وانظر، كذلك: ابن عاشور، الطاهر، مرجع سابق، ص56. ومن الأصوليّين القلائل الذين يناقشون هذا الخلاف بين الصحابيين المشهورين، انظر: ابن حزم، الإحكام، 4/ 571-572.

(1) انظر الإحالة السابقة أعلاه.

(2) يقول السّيوطي: «وإنّما اختلفا [عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم] في قراءة حروفه، وقد ظنّ كثير من العوامّ أنّ المراد بها القراءات السّبعة (كذا)، وهو جهل قبيح». الإتقان، 1/ 141.

غير أنّ المتأمّل في مقدّمات تفاسير القرآن[1] يدرك أنّ العلماء، على الرغم من تردّدهم في بيان دلالة الأحرف، وبقاء علاقتها بالقراءات متلجلجة، فإنّهم انتهوا إلى أنّ الاختلاف بين الصّحابة، الذي نقلته الأخبار، إنّما هو اختلاف في التلاوة والقراءة ليس غير، ولم يكن اختلافهم اختلاف فهم وتفسير وتأويل. يقول الطبري: «ومعلوم أنّ تماريهم فيما تماروا فيه من ذلك، لو كان تمارياً واختلافاً فيما دلّت عليه تلاواتهم من التحليل والتحريم والوعد والوعيد، وما أشبه ذلك، لكان مستحيلاً أن يصوّب جميعهم، ويأمر كلّ قارئ منهم أن يلزم قراءته في ذلك على النحو الذي هو عليه؛ لأنّ ذلك لو جاز أن يكون صحيحاً، وجب أن يكون الله -جلّ ثناؤه- قد أمر بفعل شيء بعينه وفرضه، في تلاوة من دلّت تلاوته على فرضه، ونهى عن فعل ذلك الشيء بعينه، وزجر عنه في تلاوة الذي دلّت تلاوته على النّهي والزّجر عنه...»[2]. وهكذا بدا لنا جليّاً هاجس العلماء المسلمين، الذي تمثل في خشيتهم من أن تقود مقالة الأحرف السّبعة إلى القول بتعدّد المعنى واختلافه، وتمايز الأحكام والحدود نتيجة ذلك، وهو ما لا يمكن قبوله؛ إذ إنّ القول بذلك يعطّل التشريع تماماً. ولعلّ هذا ما دفع عدداً من الأصوليّين إلى العناية بمثل هذه المسألة في إطار وقوفهم عند مفهوم التواتر عموماً، وتواتر القراءات خصوصاً. وبهذه الآليّة، يقصي الغزالي، على سبيل المثال، قراءة عبد الله بن مسعود، عند اشتراطه التتابع في صوم كفارة اليمين، على

(1) انظر، على سبيل المثال: الطبري، وانظر، كذلك: مقدّمة الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان. وانظر، كذلك: ابن عاشور، الشيخ الطاهر، مقدّمة التحرير والتنوير.

(2) الطبري، المرجع السابق، 1/ 43. يقول الطبري: «وحمل جماعة من العلماء الأحرف على المعاني والأحكام التي ينتظمها القرآن دون الألفاظ، واختلفت أقوالهم فيها، فمنهم من قال إنّها وعد ووعيد، وأمر ونهي، وجدل وقصص ومثل. وروي عن ابن مسعود عن النبيّ ﷺ أنّه قال: نزل القرآن على سبعة أحرف، زجر وأمر، وحلال وحرام، ومحكم ومتشابه وأمثال». مجمع البيان في تفسير القرآن، 1/ 26.

اعتبارها قراءة لم تتواتر على ألسنة الجمهور، وإنّما حكمها حكم خبر الآحاد، فالقرآن لا يثبت إلا بطريق قاطع متواتر على حدّ قول الأصوليّين، «التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول، وإن قرأ عبد الله بن مسعود فصيام ثلاثة أيّام متتابعات[1]؛ لأنّ هذه الزيادة لم تتواتر، فليست من القرآن... وقال أبو حنيفة: يجب لأنّه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقلّ من كونه خبراً»[2]. وعلى النحو ذاته يناقش الغزالي مسألة البسملة، وهل هي آية من كلّ سورة أم لا، غير أنّه سرعان ما يعود إلى قراءة ابن مسعود ليجعلها مساوية في الزّعم لما يدّعيه الروافض من نصّ القرآن على إمامة علي بن أبي طالب[3]؛ لينتهي إلى أنّ التواتر في القراءتين غير متحقّق، فلا يمكن، إذاً، الأخذ بقراءة عبد الله بن مسعود، ولا بادّعاءات بعض فرق الشّيعة حول القرآن.

إنّ علماء أصول الفقه، ولا سيّما أهل السنّة منهم، قد وقفوا في ضبط ماهيّة الكتاب، أو في تأكيد حجيّته، كما رأينا، على مسألة تواتر نقل القرآن عبر القراءات السّبع، وعدوا ذلك شرطاً وجب تحققه قبل اعتماده. يقول الزركشي نقلاً عن السروجي الحنفي (ت 710هـ): «القراءات السّبع متواترة عند الأئمّة الأربعة وجميع أهل السنّة»[4]. فقد قرّر علماء أصول الفقه تواتر

---

(1) والقراءة المتداولة في المصاحف: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المَائدة: 89]. وكذلك [البقرة: 196].

(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 294-295.

(3) يقول الغزالي: «وإنّما طريقنا في الردّ عليهم أنّا نقول: نزل القرآن معجزة للرّسول عليه السّلام، وأمر الرّسول عليه السّلام بإظهاره مع قوم تقوم الحجّة بقولهم، وهم أهل التواتر، فلا يظنّ بهم التطابق على الإخفاء، ولا مناجاة الآحاد به حتى لا يتحدّث أحد بالإنكار». المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4) الزركشي، البحر المحيط، 1/ 466. يقول: «القراءة المتواترة عن الأئمّة السبعة متواترة عند الأكثر منهم إمام الحرمين في البرهان». المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وهو يعرض، إثر ذلك، اعتراضات بعض العلماء وردودهم على القائلين بتواتر كلّ القرآن.

القراءات السّبع، واحتجّوا لموقفهم بالإجماع[1]. كما رأينا في الشاهد السّابق، وهو الرّأي الذي يمثّل توجّه أهل السنّة والجماعة العام. ويبدو أنّ السّلطة السياسيّة قد أقرّته واعتبرته الموقف الرّسمي للدّولة في القضية، على نحو ما سنرى.

ولم يكن الآمدي في الإحكام لينأى بعيداً عن رأي حجّة الإسلام، على الرغم من أنّه لم يُدْلِ بموقف صريح، ولا رأي دقيق، في مسألة الأحرف السّبعة والقراءات السّبع، وهل هما شيء واحد أم هل هما متمايزان؟ وقصارى ما يفعله أنّه يربط القراءة والقرآن بمفهوم التواتر كما فعل الغزالي قبله؛ لينتهي هو، أيضاً، إلى أنّ الاختلاف بين المصاحف، قبل حدث الجمع والتدوين، إنّما هو ظاهرة قرآنية تندرج في إطار الخبر الصحيح عن النبيّ، لاسيما إذا كان الطريق إلى الخبر التواتر لا الآحاد، وبذلك يسقط الاحتجاج في هذه القضيّة متى نقل الخبر عن الواحد، فلا تقبل القراءات الشاذة، بما أنّ طريقها الآحاد. أمّا القرآن، فسبيله تواتر الخبر من الكثير عن الكثير، أو من «الكافة عن الكافة»، ما يجعله يحوز بذلك درجة العلم القطعيّ الثبوت. أمّا ما دون ذلك، فليس بقرآن. يقول الآمدي: «ما اختلفت به المصاحف، فما كان من الآحاد فليس من القرآن، وما كان متواتراً فهو منه»[2].

ويمثل ابن حزم الظاهري أحد أهمّ المدافعين عن استناد القراءات السّبع إلى الرّسول، ونسبتها إليه عن طريق التواتر، وهو يذهب، شأنه شأن أغلب الأصوليّين، إلى أنّ تعدّد الأحرف والقراءات وظيفته التيسير، ويربط ذلك بالأحرف السّبعة، التي نزل القرآن بها استيعاباً للسان العرب. وبهذه الطريقة

(1) يقول القرطبي: «وأجمع المسلمون في هذه الأعصار على الاعتماد على ما صحّ عن هؤلاء الأئمة فيما رووه ورأوه من القراءات، وكتبوا في ذلك مصنّفات، فاستمرّ الإجماع على الصّواب». الجامع لأحكام القرآن، 1/ 46-47.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 139.

يردّ على من حدّ القراءة بأنّها إحدى لهجات العرب «فظهر كذب من ادّعى أنّ اختلاف الأحرف إنّما كان لاختلاف لغات قبائل العرب»[1]. فالأصوليّ الظاهريّ يتفق مع غيره من العلماء المسلمين في أنّ تعدّد الأحرف والقراءات إنّما وظيفته التيسير في مستوى تقبّله، والتهوين على الأمّة، والتسهيل لحفظه، ولذلك نجده يردّ قول القائلين بأنّ اختلاف الأحرف إنّما مردّه «أنّ القراءات وعد ووعيد وحكم وخبر»[2].

غير أنّ الطريف في رأي ابن حزم الأندلسي، في تقديرنا، يكمن في أنّه تفطّن إلى ما يمكن أن يقود إليه القول بتعدّد الأحرف والقراءات من اختلاف في معاني القرآن، وما قد ينتج عنه من تغاير في أحكامه وحدوده، ويعبّر عن ذلك بصراحة؛ إذ إنّه يذهب إلى أنّه لا أثر للقراءات -وإن اختلفت- في معاني القرآن، وإنّما حقيقة القراءات اختلاف الألفاظ وتغايرها في بعض الآيات، مع المحافظة على المعنى الأساسي، وحدود الحكم فيها، وتشريع الشارع. «... إنّ الأحرف إنّما هي اختلاف ألفاظ القراءات، لا تغيّر معاني القرآن»[3]. ويستدلّ ابن حزم على رأيه برواية عمر واختلافه مع هشام بن حكيم في قراءة سورة الفرقان، وما تجويز الرّسول للقراءتين إلّا دليل عنده على عدم تعارضهما في مستوى الدّلالة والمعنى، ويضرب ابن حزم أمثلة على اختلاف القراءات...

وهكذا يبدو أنّ ابن حزم لم يميّز بين قضيّة القراءة ومسألة الحرف، فأغلب المواضع والسّياقات تشير إلى أنّه قرن بينهما، ولم يفصل، فرأى أنّ القراءات المشهورة السّبع هي تماماً ما نصّ عليه الحديث في أمر نزول القرآن على الأحرف السّبعة، فالأحرف عنده، كما رأينا[4]، اختلاف ألفاظ القراءات.

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4/ 572.

(2) ابن حزم، المصدر السّابق، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويختار بعض الأصوليّين مدخلاً مغايراً للمسألة؛ حيث يذهب بعضهم إلى أنّ هذه القراءات القرآنيّة أبعاض القرآن وأجزاؤه، ولما ثبت القرآن كلّه بطريق التواتر، فإنّ كلّ جزء منه يكون ثابتاً، أيضاً، بالطريق نفسه، ويمثلون على ذلك بأمثلة كثيرة؛ فلفظ (الصّراط) بالصاد إنّما هي بعض من القرآن وقراءة السّين بعضٌ آخر منه، وعليه فكلتا القراءتين متواترة، وهذا هو ما يذهب إليه ابن الحاجب، مثلاً، «القراءات السّبع متواترة لنا، لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما، وتخصيص أحدهما تحكّم باطل لاستوائهما»[1]. وقد عمد عدد من الأصوليّين إلى المماثلة بين القراءات والقرآن إيغالاً منهم في إضفاء المشروعيّة على القراءات السّبع، التي عدّت إلهيّة المصدر، ولا مجال بذلك للتشكيك فيها، وقد نزّلت على الرّسول.

ولعلّ ما يذهب إليه نجم الدين الطوفي الأصوليّ الحنبليّ أن يكون ضرباً من المراجعة الجريئة لما ساد من آراء حول الأحرف السّبعة والقراءات السّبع؛ إذ يرفض الطوفي تماماً القول بأنّ القراءات السّبع متواترة عن النبيّ؛ بل هي، في تقديره، لا تعدو أن تكون متواترة عن القرّاء: «اعلم أنّي سلكت في هذه المسألة طريقة الأكثرين في نصرة أنّ القراءات متواترة، وعندي في ذلك نظر، والتحقيق أنّ القراءات متواترة عن الأئمّة السّبعة. أمّا تواترها عن النبيّ إلى الأئمّة السّبعة، فهو محلّ نظر، فإنّ أسانيد الأئمّة السّبعة بهذه القراءات السّبعة (كذا) إلى النبيّ موجودة في كتب القراءات، وهي نقل

(1) ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص34. وقد عمد أكثر الأصوليين، رغبة منهم في تأكيد قطعية ثبوت القرآن، وطمس كلّ وجوه الاختلاف بين المسلمين في القراءة، إلى القول بتواتر جميع القراءات عن النبيّ، كما رأينا عند ابن حزم. وينقل الزركشي رأي السروجيّ: «المشهور عن أحمد كراهة قراءة حمزة لما فيها من الكسر والإدغام وزيادة المدّ. ونقل عنه كراهة قراءة الكسائي؛ لأنّها كقراءة حمزة في الإمالة والإدغام، وهذا خطأ لأنّ الأمّة مجمعة، ما عدا المعتزلة، على أنّ كلّ واحدة من السّبع تثبت عن رسول الله بالتواتر، فكيف تكره؟». البحر المحيط، 1/ 466.

الواحد عن الواحد، لم تستكمل شروط التواتر... وأبلغ من هذا أنّها في زمن النبيّ لم تتواتر بين الصّحابة...»[1]. وقد أدرك الطوفي، دون شكّ، حرج المسألة التي يطرحها، وامتلك الوعي بمخاطر ما صدر عنه من رأي؛ ولذلك نجده يسعى إلى تبرير ما يذهب إليه، مشيراً إلى أنّ موقفه من تواتر القراءات عن أصحابها لا عن النبيّ لا يمثل تشكيكاً في الرّسالة، ولا طعناً في القرآن بطبيعة الحال. يقول: «... واعلم أنّ بعض من لا تحقيق عنده ينفر من القول بعدم تواتر القراءات، ظنّاً منه أنّ ذلك يستلزم عدم تواتر القرآن، وليس ذلك بلازم لما ذكرناه أوّل المسألة من الفرق بين ماهية القرآن والقراءات والإجماع على تواتر القرآن»[2]. فالطوفي يجد مخلصاً له في التمييز بين القرآن والقراءات في مستوى الماهيّة، في حين كان غيره من الأصوليّين يماهي بينهما تماماً. وبناء عليه، يقرّ الأصوليّ الحنبليّ بإجماع الأمّة على تواتر القرآن وحجّيته. أمّا تواتر القراءات فأمر يحتاج، في تقديره، إلى النّظر.

ولم نقف عند الشيعة الإماميّة والإسماعيلية والزيدية، في حدود اطلاعنا، على رأي يختلف اختلافاً جوهرياً عمّا ذهب إليه عموم علماء السنّة في مسألة الأحرف، وقد سعى الطبرسي، وهو من علماء القرن السادس من الهجرة، إلى تلخيص مذهب الإمامية في الموضوع؛ حيث يقول في (**مجمع البيان**): «اعلم أنّ الظاهر من مذهب الإمامية أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء بينهم من القراءات، إلا أنّهم اختاروا القراءة بما جاز بين القرّاء، وكرهوا تجويد قراءة مفردة»[3]. وعلى الرغم من ذلك يذكر الطبرسي وجوه تأويل القول بالأحرف السّبعة، دون كبير اختلاف عن طريقة أهل السنّة

---

(1) الطّوفي، شرح مختصر الرّوضة، 2/ 23-24. وهو ما يردّده الزركشي، وينسبه إلى المتأخرين عموماً. يقول: «التحقيق أنّها متواترة عن الأئمّة السّبعة، وأمّا تواترها عن النبيّ ﷺ ففيه نظر، فإنّ إسناد الأئمّة السّبعة لهذه القراءات موجودة في كتبهم، وهي نقل الواحد عن الواحد، فلم تستكمل شروط التواتر». البحر المحيط، 1/ 466.

(2) الطوفي، المصدر السّابق، الصفحة نفسها.

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 1/ 25.

في استعراض معاني الأحرف، وهل هي اللّهجة، أو اللّغة، أو هي الاختلاف في إعراب الكلمة وشكلها، أو الأمر على نحو ما ذهب إليه أبو جعفر الطوسي من كون الاختلاف مأتاه الزيادة والنّقصان قوله «وما عملت أيديهم»، ﴿وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس: 35][1]، دون أن يمسّ ذلك بمحتوى النصّ، أو معناه، ويبدو أنّ مزاعم بعض فرق الشّيعة إنّما كانت موجّهة إلى المصحف العثماني من خلال الطريقة التي أقرّها عثمان بن عفّان، وصارت متداولة في أغلب الأمصار. أمّا الأحرف والقراءات، فجزء لم يكن يعنيهم كبير عناية، فلما نقدوا الأصل لم تكن بهم حاجة إلى نقد الفرع.

ولئن كان من العسير تحديد معنى الأحرف بدقّة عند العلماء المسلمين؛ إذ لم نقف عندهم على رأي واحد، كما رأينا، فإنّ المسألة، بالنّسبة إلى القراءات، محسومة، فقد ضبط ابن مجاهد (ت 324هـ) القائمة، وحدّد القراء السّبعة، وهم ابن عامر (ت 118هـ) في الشّام، وهو قاضي دمشق، ومن التابعين، ابن كثير، وعبد الله بن كثير الدّاري (ت 120هـ) في مكة، وعاصم، ويقال ابن بهدلة (ت 127 أو 128هـ) في الكوفة، وأبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ) في البصرة، وحمزة، ويكنى أبا عمارة (ت 156هـ) في الكوفة، ويُذكر أنّه توفي في حلوان، ونافع بن أبي نعيم (ت 169هـ) في المدينة، والكسائي علي بن حمزة النحويّ (ت 189هـ) في الكوفة[2]. وقد أغلق ابن مجاهد القائمة، وسيّج القراءات، ولم يعترف بسواهم من القرّاء؛ بل أنكر قراءة ابن مسعود وغيره بدعوى أنّها لم تحقق التواتر بين المسلمين، فوسمها بالشذوذ.

---

(1) المرجع نفسه، 1/ 26. ويبرز الطّبرسي احتراز عموم الإماميّة، دون ذكر مصادره، من قول العامّة عن النبيّ أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف؛ حيث يقول: «والشّائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد». المرجع نفسه، 1/ 2.

(2) ابن خالويه، الحجّة في القراءات السّبع، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط2، 1977م، ص61-62.

وترجع المصادر الإسلاميّة، ولا سيّما كتب القراءات، تسبيعَ القراءات وإقصاءَ غيرها، إلى ابن مجاهد. يقول ابن الجزري (ت 833هـ) في ترجمته: «أحمد بن موسى بن العبّاس بن مجاهد التميمي الحافظ الأستاذ أبو بكر بن مجاهد البغدادي، شيخ الصنعة، وأوّل من سبّع السّبعة»[1]. غير أنّه أُضيفت، بعد ابن مجاهد إلى هذه القراءات، ثلاث فصارت عشراً، وهي قراءة أبي جعفر المخزومي (ت 130هـ) في المدينة، وقراءة يعقوب الحضرمي (ت 205هـ) في البصرة، وقراءة خلف (ت 229هـ) في الكوفة، ثم أضيفت إليها قراءات أربع، فصارت أربع عشرة[2]. وعلى الرغم من أنّ العلماء قد عدّوا ما فوق السّبعة أو العشرة من القراءات الشاذة، فإنّ غيرهم قد وجد فيها ما به يحتجّ لصحتها. ويهتمّ ابن جنّي في كتابه (**المحتسب**)، الذي وقفه على الاحتجاج لشواذ القراءات والإيضاح عنها: «بضروب هذه القراءات». يقول: «فسمّاه أهل زماننا شاذّاً؛ أي: خارجاً عن القرّاء السبعة... إلا أنّه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرّائه محفوف بالرّوايات من أمامه وورائه، ولعلّه، أو كثيراً منه، مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه»[3]. وعلى الرغم من جرأة ابن

---

(1) الجزري، أبو الخير محمّد بن محمّد، غاية النهاية في طبقات القرّاء، عني بنشره ج. برجستراسر، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1351هـ/ 1932م، 1/ 139. ويذكر ابن الجزري في الصفحات اللّاحقة أثر ابن مجاهد في تلاميذه، وفي نظريّة القراءات السّبع عموماً. يقول: «وبَعُدَ صيته، واشتهر أمره، وفاق نظراءه مع الدّين والحفظ والخبر، ولا أعلم أحداً من شيوخ القراءات أكثر تلاميذ منه...». المرجع نفسه، 1/ 142.

(2) انظر مقال «قراءة»، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 5/ 129- 131. وانظر، خاصّةً، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ط2، عدّلها، وألّف الجزء الثاني، ووضع المقدمة فريدريش شفالي، وراجعه أ. فيشر، وألّف غ. برغشترسر وأ. بريتسل الجزء الثالث بعنوان: تاريخ نصّ القرآن، وترجم الكتاب جورج تامر، لايبتسغ، مكتبة ونشر ديتريش، 2000م، وانظر، خاصّة، 3/ 614-620.

(3) ابن جنيّ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1386هـ، 1/ 32.

جنيّ (ت 392هـ) في تقويم ما عُدّ شاذاً من القراءات، وجعله إيّاها لا تقلّ في شيء عن القراءات السّبع المشهورة، فإنّه يذكر بالتزامه بالموقف الرّسميّ الرّاسخ، فلا يشكّك في قراءة الأثبات. يقول: «لكنّ غرضنا منه [الوقوف على هذه القراءات الشاذة] أن نري وجه قوّة ما يسمّى الآن شاذاً، وأنّه ضارب في صحّة الرّواية بجرانه، آخذ من سمت العربيّة مهلة ميدانه، لئلا يُرَى مُرَى [لئلا يظنّ ظانّ] أنّ العدول عنه إنّما هو غضّ منه، أو تهمة له»[1]. ويدرك الممعن في كلام ابن جنيّ أنّ هذا النحويّ المشهور كان يمكن أن يجيز القراءة بما سمّي شاذاً لولا خوفه من فرقة المسلمين، وتشتّت إجماعهم. «إلّا أنّنا، وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار، ونتابع من يتبع في القراءة كلّ جائز رواية ودراية، فإنّنا نعتقد قوّة هذا المسمّى شاذاً»[2].

ويبدو أنّ التنظير الأصوليّ لمسألة القراءات، وتحديدها بسبعٍ على يد ابن مجاهد، لم يكن بمعزل عن الواقع السّياسي، وعن رغبة السّلطة في صدّ القراءات غير السنيّة، وكأنّ الأمر قد قام على ضرب من الاتفاق والتواطؤ بين السلطة العلميّة ممثلةً في ابن مجاهد، باعتباره رمز الموقف السنّي السّائد في المسألة، حينئذٍ، من ناحية، والسلطة السياسيّة، التي مثلها على ما يبدو الوزير ابن مقلة[3]، فصارت قضية القراءات هذه ذريعة عوّلت عليها الدولة زمن ضعفها واضطرابها؛ لتكون سلاحاً تشهره خلافة المقتدر في نهايتها في وجه تصاعد الخطر الشيعيّ.

ولم يكن من قبيل المصادفة، إذاً، أن نجد ابن مجاهد ضمن اللّجنة التي حاكمت ابن شنبوذ (ت 328هـ)، وتلميذه ابن مقسم العطّار (ت 354هـ)، ووسمت قراءتيهما بالشذوذ واستتابتهما، على الرغم من أنّ ما ارتآه ابن

---

(1) المرجع نفسه، 1/ 33.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) راجع: سوردال (Sourdel) فصل (ابن مقلة)، دائرة المعارف الإسلاميّة 2 (بالفرنسية)، 4/ 910-911.

مجاهد من تسبيع للقراءات لم يكن يحظى بإجماع العلماء حتى داخل الفكر السنّي؛ إذ تطالعنا أخبار كثيرة تلومه على ما أقدم عليه؛ بل تقرّعه، أحياناً، على ذلك تقريعاً. يقول ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ): «ظنّ قوم أنّ القراءات السّبع الموجودة، الآن، هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبةً، وإنّما يظنّ ذلك بعض أهل الجهل»[1]؛ بل إنّ بعضهم ذهب إلى أنّ القراءات السّبع، التي ضبطها ابن مجاهد، لا تفضل غيرها في شيء، وهو صدى لما رأيناه عند ابن جني في (**المحتسب**). وقال ابن عمّار أيضاً: «لقد فعل مسبّع هذه السّبعة ما لا ينبغي له، وأشكل الأمر على العامّة بإيهامه كلّ من قلّ نظره أنّ هذه القراءات هي المذكورة في الخبر، وليته، إذ اقتصر، نقص عن السّبعة، أو زاد، ليزيل الشّبهة[2]. ولعلّ هذا ما جعل عدداً من العلماء يزيد في عدد القراءات عمّا ضبطه ابن مجاهد ليقلّلوا من أهميّة عمله. وقال أبو بكر بن العربيّ: «ليست هذه السّبعة متعيّنة للجواز حتى لا يجوز غيرها، كقراءة ابن جعفر، وشيبة، والأعمش، ونحوهم، فإنّ هؤلاء مثلهم أو فوقهم»[3]. فالقراءات، التي ذكر ابن العربي بعض أصحابها، لا تقلّ في شيء عن القراءات السّبع، غير أنّ الواقع التاريخي قد شهد سيطرة مذهب ابن مجاهد ورأيه في المسألة؛ إذ تمّ تهميش القراءات الأخرى، وعُدّت شاذة لا يعتمد عليها، ولا يعتدّ بها، وإنّما كان هذا الوضع نتيجة لتداخل مصالح رجال السّياسة في القرن الرّابع مع مصالح الحلقات العلميّة السّائدة حينئذ.

---

(1) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق وتقديم عبد القادر شيبة الحمد، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط2، 1425هـ/ 2005م، 8/ 659.

(2) المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها. ويبالغ بعضهم في التقليل من شأن قراءة ابن مجاهد نفسه: «وقال أبو حيّان: ليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من القراءات المشهورة إلّا النزر اليسير». العسقلاني، فتح الباري، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعلى هذا النحو، يعالج العلماء والأصوليّون مسألة القراءات بإدراجها في إطار عام هو إطار التواتر في نقل الأخبار. وقد رأينا علماء الكلام يذهبون إلى أنّ العلم الناتج عن التواتر ضروريّ لا يحتاج إلى دليل أو برهان، وبناء عليه وجب أن يكون تناقل القرآن قد تمّ من خلال نقل الكثير عن الكثير؛ ليقع تأسيس قطعيّة ثبوت النصّ. أمّا ما تناقله الآحاد، ولم يَحُزْ شرط التواتر، فلا مجال لقبوله، أو الاطمئنان إليه، مثل قراءة ابن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما ممّن عُدّوا من أصحاب القراءات الشاذة. ولكن أليست هذه المواقف المتواطئة مع السّلطة السياسيّة قد تعاملت مع الواقع تعاملاً انتقائيّاً فيه إقصاء للآخر، وتهميش له عبر طمس الاختلاف بين الصحابة، وقد أقرّه الرّسول نفسه في حياته؟ أَليس ما قدّمه الأصوليّون إنّما هو، في النهاية، حلّ للمسألة بإسقاطها وتغييبها تماماً؟ أَليس في اهتمام عدد من الأصوليّين بقضية اختلاف القراءات ما ينهض دليلاً على إمكان تأثر الحدود والأحكام بهذا الاختلاف؟ وكيف تهمّش القراءات، التي وسمت بالشذوذ، وأصحابها حجّة؛ بل من المقرّبين للرسول، كأبيّ بن كعب وابن مسعود؟ أَلم تكن قضية الأحرف والقراءات في أصلها لغاية التيسير على المسلمين، وتهوين أمر حفظه، فكيف تتحوّل، إثر ذلك، إلى قيد وسياج لإقصاء القراءات المخالفة لما عدّ قراءة رسميّة؟ أَلم يشكّك بعض الأصوليين، كنجم الدين الطوفي، في تواتر القراءات السّبع عن النبيّ؟ أَلا يدعو كلّ هذا إلى إعادة النظر في مسألة القراءات والبحث مجدّداً في أبعادها؟

وإذا كانت الرّوايات المتعلّقة بتعدّد الأحرف في عهد الرّسول تشير، في العموم، إلى اعترافه بهذه الظاهرة، وتشريعه لها (وهو ما عرضناه في القسم الأوّل من هذا الباب)، فإنّنا لا نعدم روايات أخرى تشير إلى حرج الرّسول والصحابة من ذلك، وهو حرج لا يمكن فهمه إلا بالخوف من اختلاف المسلمين في القراءة، وتنازعهم على اعتماد بعض الحروف دون بعض. يقول الطبريّ: «حدثنا سعيد بن يحيى... قال عبد الله بن مسعود: تمارينا في سورة

من القرآن، فقلنا: خمس وثلاثون، أو ست وثلاثون آية. قال فانطلقنا إلى رسول الله ﷺ، فوجدنا عليّاً يناجيه، قال: فقلنا: إنّا اختلفنا في القراءة. قال: فاحمرّ وجه رسول الله ﷺ، وقال: (**إنّما هلك من كان قبلكم باختلافهم بينهم**). قال: ثم أسرّ إلى عليّ شيئاً، فقال لنا عليّ: إنّ رسول الله ﷺ يأمركم أن تقرؤوا كما علّمتم»[1]. فالأخبار من هذا القبيل، وإن كانت لا تخرج عن الهدف العام للأحرف السّبعة، التي جاءت للتّوسعة والتّهوين على الأمّة، فإنّها مع ذلك تنبّئ عن استشعار الرّسول إمكانيّة تحوّل تعدّد الأحرف إلى سبب من أسباب الاختلاف والفرقة؛ ولذلك نجده يقبل، في كلّ مرّة، هذه الأحرف جميعها دون تفضيل بعضها على بعض، ولكن قبولها، على الرغم من ذلك، لم يكن في كلّ الحالات برحابة الصدر نفسها.

ثم إنّ الصحابة قد اختصموا في مرات كثيرة تذكرها المصادر بسبب اختلافهم في قراءة آية من الآيات، أو حتى عند تلاوة بعض السّور[2]، وكان كلّ واحد من الصحابة يستصوب قراءته؛ لأنّه يؤكّد سماعها من الرّسول مباشرة، وهو ما حدا بهم إلى تحكيمه بينهم، ولم يكن الأمر يمرّ دون شعور بعضهم بالحيرة التي قد تصل، أحياناً، إلى حدود الشك. ويورد الطبري أمثلة عديدة يقول: «ذكر أنّ رجلين اختصما في آية من القرآن، وكلّ يزعم أنّ النّبيّ ﷺ أقرأه فتقارأا إلى أبيّ، فخالفهما أبيّ، فتقارؤوا إلى النبيّ ﷺ، فقال: يا نبيّ الله، اختلفنا في آية من القرآن، وكلّنا يزعم أنّك أقرأته، فقال لأحدهما: (**اقرأ**). قال: فقرأ، فقال: (**أصبت**). وقال لآخر: (**اقرأ**)، فقرأ خلاف ما قرأ صاحبه فقال: (**أصبت**). وقال لأبيّ: (**اقرأ**). فقرأ فخالفهما، فقال:

---

(1) الطبري، تفسيره، 1/ 36، ويورد، في الصّفحة نفسها، خبر رجل أتى إلى الرّسول فقال: «أقرأني عبد الله بن مسعود سورة أقرأنيها زيد، وأقرأنيها أبيّ بن كعب، فاختلفت قراءتهم، فبقراءة أيّهم آخذ؟ قال: فسكت رسول الله ﷺ، قال وعليّ إلى جانبه، فقال عليّ: ليقرأ كلّ إنسان كما عُلِّمَ، كُلٌّ حَسَنٌ جَمِيل».

(2) الطبري، المرجع نفسه، 1/ 41. وانظر: ابن حزم، الإحكام، 4/ 571.

(أصبت)، قال أبيّ: فدخلني في الشك في أمر رسول الله ﷺ ما دخل فيّ من أمر الجاهليّة». غير أنّ المصادر لا تورد، للأسف، مواطن هذه الاختلافات ولا مستواها، وقصارى ما يجده الباحث عند العلماء إنّما هو تأكيد أنّ تعدّد الأحرف غايته تسهيل حفظه للنّاس، وتهوين أمره على المؤمنين، غير أنّ المتمعّن في الأخبار المرويّة يلاحظ أنّ الاختلافات لا يمكن منطقيّاً أن تمسّ جوهر الآيات أو معانيها؛ إذ لا يقبل أن يستصوب الرّسول روايات متناقضة. وإنّما الأمر على الأرجح يتعلّق بتغيير كلمة مكان أخرى نحو قراءة ابن مسعود «إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقْيَةً وَاحِدَةً» [يس: 53]، عوض ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس: 53]، وقد يرتبط، أيضاً، بترتيب[1] بعض الآيات داخل السّورة الواحدة.

إنّ مقالة الأحرف تشهد -لا شكّ- على أنّ الرّسول ذاته قد أقرأ عدداً من الآيات أو السّور لأصحابه بأكثر من طريقة في أمكنة وأزمنة مختلفة، وإذا كان علماء القرآن قد حاولوا إيجاد ما يبرّر هذا التنوّع[2]، وهو واقع فعلاً، كما تخبر عنه الرّوايات المنسوبة إلى الرّسول والصّحابة، فإنّه يكشف، في الحقيقة، عن تأثر النصّ المقدّس بالواقع الثقافي العام للجزيرة العربيّة في القرن الميلادي السّابع، فلقد كانت الثقافة السّائدة، حينئذٍ، هي ثقافة المشافهة، إنّها ثقافة الكلمة تنطق وتتناقل بين الرّواة، وليس القرآن في ذلك استثناء؛ بل إنّه، ككلّ النصوص الرّاقية التي سبقته، حفظه الناس في صدورهم، وتأثروا بصوره، وإعجازه، وقصصه، فكان جزءاً من عالمهم الثقافي، دون أن يكون في ذلك مسّ بجوهره، أو بقداسة مصدره، ولكنه،

(1) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 79 وما يليها.

(2) يقول الزركشي: «إنّ ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقّة نطقهم بغير لغتهم اقتضت التوسعة عليهم في أوّل الأمر، فأذن لكلّ منهم أن يقرأ على حرفه؛ أي: على طريقته في اللّغة، إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد، وتدرّبت الألسن، وتمكّن النّاس من الاقتصار على الطريقة الواحدة». البرهان في علوم القرآن، 1/ 213.

دون شك، يمثل جزءاً من الفضاء المعرفي العامّ، وقد بقيت الرواية الشفويّة مهمة حتى بعد تدوين القرآن؛ ولذلك استمرّ السلف يلحّ على قيمة السند الذي تُروى به القراءة؛ بل عُدّ شرطاً لا محيد عنه لقبول قراءة وردّ أخرى. يقول الشيخ ابن عاشور معلّلاً ذلك: «إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف، وموافقة لوجوه العربيّة، لكنّها لا تكون مروية بسند صحيح، كما ذكر في (**المزهر**)، أنّ «حمّاد بن الزبرقان قرأ (إلا عن موعدة وعدها أباه) بالباء الموحّدة، وإنّما هي (إيّاه) بتحتيّة... وقرأ (لكل امرئ يومئذ شأن يعنيه) بعين مهملة، وإنّما هي بغين معجمة، ذلك أنّه لم يقرأ القرآن على أحد، وإنّما حفظه من المصحف»[1]. والشّاهد لا يخبر عن وضع الكتابة في مراحل الإسلام الأولى فحسب، وإنّما يكشف، بالإضافة إلى ذلك، عن قيمة الحفظ والرّواية الشفوية حتى بعد تدوين المصاحف، وإرسالها إلى الأمصار. وإنّما كانت قيمة التدوين تكمن، أساساً، في الحفاظ على ترتيب الآيات. يقول جعيط: «ففي المرحلة الأولى لم يكن النصّ المكتوب يسمح بقراءة القرآن إلا لمن كان يعرفه سابقاً عن ظهر قلب، غير أنّه كان يصون ترتيب الخطاب، وكانت له قيمة رمزيّة رفيعة»[2].



(1) ابن عاشور، محمد الطّاهر، تفسير التحرير والتنوير، 1/ 60.

(2) جعيّط، هشام، الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، (د.ت)، ص105. وكان نولدكه وبرجسترسر قد توسّعا في هذه المسألة. انظر: تاريخ القرآن، ج3.

الفصل الثاني
الطّعن في حجيّة الكتاب

1- في مواطن إنكار حجيّة الكتاب:

أ- في الوحي:

ليس الاختلاف في حقيقة الوحي، وماهيّته، وطرق انتقاله أمراً خاصّاً بدين من الأديان السماويّة الثلاثة، وإنّما هو ظاهرة عامّة فيها جميعاً. ولم يكن القرآن جوهر الوحي في الحضارة الإسلامية ليسلم من ذلك، فقد تصدّى له البراهمة وغيرهم، وحاولوا الطعن على القائلين بكونه كلام الله[1]، كما كان، أيضاً، محلّ اختلاف معروف بين الفرق الإسلاميّة، فقد وقع جدال في حقيقته أَهو مخلوق أم غير مخلوق، أم ينبغي رفض السؤال أصلاً والاكتفاء بالوقف، كما هو الأمر عند بعض المرجئة. ثمّ إنّ المسألة تصبح عند المعتزلة

---

(1) يعالج البراهمة المسألة من خلال نظرهم في النبوّة عموماً، فهم يذهبون إلى أنّ الأنبياء إمّا أنّهم يأتون بما كان مخالفاً للعقول، فالعقلاء يرفضون ما يأتي الأنبياء به، وينصرفون عنه، وإمّا أنّ ما تأتي به الرّسل موافق لما يتقرّر في العقل عند العقلاء، قبل النبوّة والرّسالة، ومن ثمّ لا حاجة للعقلاء بالنبوّة، ولا شأن لهم بأقوال الأنبياء وتعاليمهم. انظر تفصيل ذلك، وردود الأشاعرة خاصةً، في: العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعريّ، دار المنتخب العربيّ، بيروت - لبنان، ط1، 1992م، ص123-146، ولاسيما ص126-128. وانظر ردود المعتزلة، أيضاً، على البراهمة في: القاضي عبد الجبار، المغني، ج16.

أشدّ وطأة؛ لأنّ عدداً من أعلامها طرحوا سيلاً من الإشكاليات أمست، اليوم، ممّا يستحيل التفكير فيه، فقد بحثوا في حقيقة كلام الله أهو جسم أم ليس بجسم[1]؛ بل اختلفوا في فهم قضية الخلق.

ولئن كانت قضايا الوحي والتنزيل قد أثارت جدالاً خصباً بين الفرق الإسلامية، التي حاولت فهم الظاهرة، فإنّ هذه المسائل تندرج، أيضاً، في إطار الصراع بين الأديان الكبرى، فحركات الدعوة إلى الإسلام، أو حركات التبشير التي يمارسها المسيحيّون، إنّما هي جزء من الصراع الكونيّ بين الديانات السماويّة من أجل استحقاق شرف ريادة الإنسانيّة وقيادتها، وهو أمر لا يمكن أن يستمدّ مشروعيته دون امتلاك الحقيقة المطلقة المؤسّسة على الوحي.

ففي هذا السّياق العام، يمكن أن نفهم صدور الموقف الأصوليّ من الوحي -لا شك- عن رؤية إيمانية عميقة الأبعاد تصدّق، كما رأينا في محله، تجارب الأنبياء الموحى إليهم، بمعنى أنّ الله أوحى إلى رسله كلامه، وهو الكلام الحقّ، الصحيح، النهائي، الشامل. أمّا ما سوى ذلك من أنواع الوحي الأخرى، فهي محرّفة زائفة باطلة، إنّ هذا التصوّر مشهور عند علماء الدّين في الدّيانات السماويّة الثلاث؛ إذ يَعدّون كتبهم المقدّسة تضمّ الحقيقة المطلقة.

---

(1) يقول صاحب مقالات الإسلاميّين: «واختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه هل هو جسم أم ليس بجسم، وفي خلقه على ستة أقاويل: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ كلام الله جسم، وأنّه مخلوق، وأنّه لا شيء إلا جسم. والفرقة الثانية منهم يزعمون أنّ كلام الخالق عرض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأنّ كلام الخالق جسم، وأنّ ذلك الجسم صوت مقطّع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه. وإنّما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه...». الأشعريّ، أبو الحسن، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص191-192. أمّا عند القائلين بالكلام القائم في نفس الباري من الأشاعرة؛ «فالمعنى بالإنزال أنّ جبريل -صلوات الله عليه- أدرك كلام الله تعالى، وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثمّ نزل إلى الأرض، فأفهم الرّسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام، وإذا قال قائل: نزلت رسالة الملك إلى المصر، لم يرد لذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه». الجويني، الإرشاد، ص135.

وعلى هذا النّحو، يقرّ الموقف الإسلاميّ المتداول «بأنّ الذي نزل به جبريل على النبيّ ﷺ هو القرآن، باعتبار أنّه الألفاظ الحقيقية المعجزة من أوّل الفاتحة إلى آخر سورة النّاس. وتلك الألفاظ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا لمحمّد في إنشائها وترتيبها؛ بل الذي رتبها أوّلاً هو الله سبحانه وتعالى»[1]. غير أنّنا نجد داخل التيار السنّي ذاته بعض المراجعات، وضروباً من المحاولات التي سعت إلى تقديم رؤية تنسّب القول بالتماهي بين كلام الله من ناحية، والقرآن من ناحية أخرى. وقد لخّص السّيوطي، في **(الإتقان)**، القول في المنزّل على النبيّ، من خلال ثلاثة آراء؛ أمّا الأوّل، فهو الموقف التقليدي المشهور عند عامّة المسلمين، وهو الذي عبّر عنه الزرقاني في الشاهد السّابق، ونكتفي بنقل القولين الثاني والثالث، فالثاني أنّ جبريل إنّما نزّل بالمعاني خاصّة، وأنّه ﷺ علم تلك المعاني، وعبّر عنها بلغة العرب، وتمسّك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-194]، والثالث أنّ جبريل ألقى إليه المعنى، وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنّه نزل به كذلك بعد ذلك[2]. ولا شك في أنّ الآراء، التي نقلها السيوطي، قد أثارت حفيظة المقلدين[3] من شيوخ السنّة، لاسيّما الذين كثيراً ما نجدهم يوظفون مقالة الإعجاز لردّ هذه الأقاويل جملةً وتفصيلاً.

وعلى هذا الأساس، فقد انبنى التقليد الإسلاميّ على رؤية إيمانية لا تشكّك لحظة في صدق تجارب الأنبياء الموحى إليهم، وكذلك كان القرآن موسوماً

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط1، (د.ت)، ص41. وانظر، أيضاً، ما ينقله السيوطي عن إمام الحرمين من تمييز بين القرآن والسنّة في مستوى التنزيل، الإتقان، 1/ 127.

(2) السّيوطي، الإتقان، 1/ 126. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 17.

(3) يقول الزرقاني، ناقداً ما ذكره السّيوطي دون تصريح باسمه: «وقد أسف بعض الناس، فزعم أنّ جبريل كان ينزل على النبيّ ﷺ بمعاني القرآن، والرّسول يعبّر عنها بلغة العرب، وزعم آخرون أنّ اللّفظ لجبريل، وأنّ الله كان يوحي إليه المعنى فقط، وكلاهما قول باطل أثيم...». مناهل العرفان، ص42.

بالمفارقة، فهو كلام الله المتعالي الذي يمثل الحقيقة الكليّة المطلقة. ومن نافل القول أنّ علماء أصول الفقه قد بنوا عنايتهم بالقرآن على هذا النحو بطبيعة الحال، فالكتاب يضمّ الوحي الهادي للبشريّة جمعاء، وهو يحوي الحق الذي لا خلاص للمؤمنين في العاجلة والآجلة دون الاستناد إليه، والاتّكال عليه[1].

(1) يجدر أن نشير إلى أنّنا يمكن أن نرصد، على العموم، تصوّرات ثلاثة للوحي؛ أمّا الأوّل، فما أشرنا إليه في المتن من رؤية إيمانيّة نابعة من الاعتقاد بالتواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وأمّا التصوّر الثاني، الذي نجد صداه في عدد من الدّراسات، فتصوّر وضعيّ عقلاني كما ينعته بعضهم، ينكر أيّ علاقة عموديّة بين الإنسان والله، على اعتبار أنّها علاقة لا يمكن إخضاعها للاختبار، والفحص، والتجربة. فهو، إذاً، تصوّر يرفض التصديق بإمكان التواصل بين عالمين وجوديين متمايزين (انظر، على سبيل المثال، من داخل الأفق الإسلاميّ، عزيز العظمة، الذي يردّ على سؤال طرحه عادل ظاهر حول سبب تجنّب الباحثين الاهتمام بالوحي شكلاً، وكأنّهم يسلّمون بأنّ نزول النص غير قابل للنقاش. يقول العظمة: «إنّ الأمر محسوم بالنسبة لي (كذا)؛ لأنّني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر». الإسلام والحداثة، مؤلف جماعي، عزيز العظمة، النص والأسطورة والتاريخ، دار الساقي، ندوة مواقف، ص280. أمّا التصوّر الثالث، فيتبنّاه عدد من علماء الاجتماع والمؤرّخين واللّسانيين، ويذهبون إلى القول: نحن لا نهتمّ بصدقيّة هذه العلاقة العموديّة، أو بصيغة تحقّقها بين الإنسان والله؛ لأنّ الموضوع ميتافيزيقي فلسفيّ. ولكن نرى أنّ النصوص المقدّسة شاهدة على هذه العلاقة، وعليه، فهي حقيقة تاريخيّة لا تمارى؛ إذ إنّ تأثيرها في المجتمع قويّ كأبعد ما يكون. وهكذا يكون الوحي حقيقة تاريخيّة اجتماعيّة عبّر، في المجال الإسلامي، مثلاً، عن انسجام تجربة الرّسول مع واقعه الثقافيّ بالمعنى العام للكلمة. وفي هذا الإطار نفهم المحاولات التي تروم إعادة قراءة تجارب الأنبياء وكتبهم المقدّسة من زاوية تاريخيّة، مع الإيمان بأنّ ذلك لا يتعارض مع مصدره الإلهي، وبهذا المعنى يقول حسن حنفي: «إنّ سبينوزا لا يهمّه أن تكون النبوّة مصدرها إلهيّ؛ بل يهمّه أنّها واقعة إنسانية حدثت بالفعل. وبذلك، يكون الدّليل على النبوّة وجود النبيّ لا وجود الله». سبينوزا، رسالة في اللّاهوت والسّياسة، ص46. ويقول جعيّط في هذا الاتّجاه نفسه: «وسواء كان القرآن كلام الله المنزّل على محمد -كما هو المعتقد الإسلامي- أم كلام النبيّ، معتقداً أنّه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخيّة الدّعوة؛ لأنّ النبيّ أفصح به إلى محيطه في مكّة في فترة معيّنة من الزمان، فيتّخذ القرآن طابعاً موضوعيّاً تاريخيّاً. في السيرة النبويّة2 تاريخية الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص22.

وممّا يمثل صدى لما رأيناه عند السّيوطي من زعم بأنّ الوحي، الذي نزل على الرّسول، إنّما هو المعنى دون سواه، ما يطالعنا عند بعض الشيعة الإسماعيليّة، الذين يشكّكون في التصوّر التقليدي للوحي، وفي كون القرآن نزل على محمّد لفظاً ومعنىً بوساطة جبريل. وإنّما الكتاب وحي من الله إلى قلب محمّد؛ الذي عبّر عن ذلك المعنى بالعربيّة لغة قومه، فاللّفظ، بهذا المعنى، إنّما هو للرّسول. يقول الداعي المطلق علي بن محمّد بن الوليد (ت 612هـ): «إنّ الله -تعالى- بيّن لنا كيفيّة نزول القرآن الكريم على قلب نبيّه المصطفى، فقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿194﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-195]، فأخبر -تعالى- بإلقائه الوحي الكريم على قلبه لا على سمعه، وأمر ببيانه لمن أرسل إليهم كافةً بلسانه العربيّ الذي هو لسان قومه»[1].

ويعمّم الفقيه الإسماعيلي تصوّره للوحي، وعلاقة المعنى باللّفظ على الأديان الكتابية، التي سبقت الإسلام؛ ليؤكّد وهم القول بإنزال المعنى واللّفظ كليهما، وإنّما الوحي، في تقديره، بالمعنى فحسب. يقول: «كما قال الله تعالى في آية أخرى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: 4]. ومعلوم لا تنازع فيه أنّ الله -تعالى- أوحى بالتوراة والإنجيل إلى موسى وعيسى عليهما السّلام، فعبّر موسى -عليه السّلام- لقومه التوراة بلسان قومه العبرانيّ، وعبّر عيسى -عليه السّلام- الإنجيل لقومه بلسانهم السّرياني، إخباراً لهم عن مراد الله -تعالى- منهم. وفي ذلك أوّل دليل على اتصال الوحي بقلوبهم معاني أخبروا عنها بألفاظهم، ولغات قومهم»[2]. فالموقف، الذي يتّخذه صاحب دامغ الباطل، لا يكتفي بمراجعة مقالة التنزيل باللّفظ والمعنى في الفضاء الإسلاميّ فحسب، وإنّما يربط ظاهرة الوحي بتجارب الأنبياء في المجالين اليهوديّ والمسيحي؛ ليؤكّد وحدة المصدر والتجربة

(1) ابن الوليد، علي بن محمّد، دامغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، عزّ الدّين للطّباعة والنشر، بيروت، 1403هـ/ 1982م، جزآن، 1/ 148.

(2) المرجع نفسه، 1/ 148-149.

بالنسبة إلى الأديان الكتابية الثلاثة، وليقرّر أنّ الوحي لا يمكن له إلا أن يتشكّل بلغة القوم الذين أُرسل إليهم، وأُنزل فيهم، وبذلك يكون الوحي في كلّ السّياقات حدثاً لغويّاً تاريخيّاً بمجرّد تلفّظ الإنسان به، وتداوله بين البشر. والوحي، عند الشيخ الإسماعيلي، إنّما هو تنزيل للمعنى في قلب الرّسول، الذي تولّى التعبير عنه بلغة قومه. فالوحي، بما هو «تجسيم وسائطي» (anthropomorphisme médiatique)، على حدّ عبارة محمد الطالبيّ[1]، إنّما يقوم على خلع الصفات البشريّة على الله لغايات الإعلام والإبلاغ، ولئن حرص علماء الإسلام عموماً على جعل الرسول وعاء سلبياً للوحي يكتفي بالتبليغ الأمين عن الله، فإنّ حقيقة الوحي، بما هو تجسيم، يستدعي وسيطاً لغويّاً متشكلاً من العلامات والرموز التي تكوّن نظام اللغة ذاتها، تجعل من الرّسول متدخّلاً على نحو من الأنحاء في نقل الوحي إلى خطاب لغويّ هو القرآن، وقد صيغ على أساليب العربية، وطريقتها في إجراء المعاني.

ويقف المفكر الباكستاني فضل الرّحمن بذكاء وسط الطريق بين القول بألوهيّة النصّ وتعاليه من ناحية، وبشريّته ومحايثته للواقع الإنساني من ناحية أخرى. يقول: «إنّ القرآن هو بأكمله كلام الله، لكنّه، في الوقت نفسه، كلام الرسول محمّد؛ لأنّ هذا الأخير (كذا)، حين ينطق باسم الله بمثل هذا الوضوح، ومثل هذا التجلّي المتميّز، فإنّ ما ينطق به هو، أيضاً، كلامه المعبّر عن ذاته. مثل هذا القول لا يغيّر في شيء من الاعتقاد بأنّ القرآن هو كلام الله تعالى»[2].

---

(1) يقول محمد الطالبي في محاولة تعريف الوحي:

"En un sens toute révélation est un "anthropomorphisme" médiatique qui en permet la saisie par l'intelligence à travers une sémiologie, c'est-à-dire un système de signes qui constitue le langage" Quelle clé pour lire le coran?, in: Réflexion sur le coran, éd, seghers, paris, 1989, p. 45.

(2) فضل الرّحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التّقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن، ط1، 1993م، ص15. وانظر، كذلك، رشيد بن زين: Les Nouveaux penseurs de l'islam, op.cit, pp. 121-124.

وممّا يمكن أن يدعم هذا المنحى في تنسيب القول بنزول الوحي على الرّسول لفظاً ومعنى، تلك الأخبار التي تؤكّد نزول القرآن على لسان بعض الصّحابة، وهو ما من شأنه أن يلقي بظلاله على مسألة الإعجاز ذاتها[1]. وعلى الرغم من اجتهاد السيوطي في إدراج هذا الباب ضمن أسباب النزول، فإنّ نزول القرآن على لسان بعض الصّحابة يمثل شاهداً لا على أنّ الوحي في علاقة وطيدة بالتاريخ فحسب، بل أيضاً، على أنّ قداسة اللّفظ يمكن أن تكون محلّ تساؤل. وقد دأب العلماء على وسم ذلك بـ: «موافقات عمر». «قال عمر: وافقت ربّي في ثلاث، قلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى؟ فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البَقَرَة: 125]. وقلت: يا رسول الله، إنّ نساءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر، فلو أمرتهنّ أن يحتجبن؟ فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة، فقلت لهنّ: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التّحْريم: 5]، فنزلت كذلك»[2]. فإذا كانت المصنّفات الإسلاميّة السنيّة تطنب في إبراز مناقب عمر بن الخطّاب، وتعدّ موافقة الوحي لما جاء على لسانه مزيّة من مزاياه، فإنّ الأمر قد يدفع إلى التساؤل عن مدى رجاحة المسلّمة الأصولية القائلة بتعالي القرآن ومفارقته، واكتساب لغته للصفة الغيبيّة، فضلاً عن القول بإعجازه، وعدم قدرة الإنسان على الإتيان بمثل آية من آياته.

---

(1) انظر، بن عامر، توفيق، «الكتاب أصلاً من أصول التشريع» المحصول للرازي أنموذجاً، درس التبريز، الجامعة التونسيّة، 2002-2003م.

(2) السّيوطي، الإتقان، 1/ 99، الدّاني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، 1978م، ص98-99، وتذكر المصادر الإسلامية السنيّة أخباراً كثيرة في فضائل عمر، ومن جملة ذلك قول الرّسول: « لو كان بعدي نبيّ لكان عمر، إنّ الله ربط الحق بلسان عمر وقلبه». وأيضاً قوله: «كادت أنفاس عمر تسبق الوحي»، لأنّه كلّمه في أسارى بدر، وأن تضرب أعناقهم...» انظر القاضي أبا بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص57.

وتحمل كتب التفسير ما يشكّك في مقالة الإعجاز المتعلّقة بالوحي؛ بل إنّ بعض الصحابة قد ساورهم الشكّ في القرآن النازل على الرّسول، وفي أمر اكتفائه بالنقل الأمين عن الله. ويورد الرازي الخبر الآتي: «روى الكلبيّ (ت 45هـ) عن ابن عباس (ت 68هـ) ﵄ أنّ عبد الله بن سعد بن أبي سرح (ت 36 أو 37هـ)، كان يكتب هذه الآيات لرسول الله ﷺ، فلمّا انتهى إلى قوله تعالى ﴿خَلْقًا ءَاخَرَۚ﴾ [المؤمنون: 14] عجب من ذلك، فقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، فقال رسول الله ﷺ: (اُكتب فهكذا نزلت)، فشكّ عبد الله، وقال: إن كان محمّد صادقاً فيما يقول، فإنّه يوحى إليّ كما يوحى إليه، وإن كان كاذباً فلا خير في دينه، فهرب إلى مكّة، فقيل: إنّه مات على الكفر، وقيل: إنّه أسلم يوم الفتح»[1].

ثم إنّ مقالة الأحرف، ثمّ تعدّد القراءات[2]، قد أحرجت الفكر الإسلامي؛ ذلك أنّ اختلاف القراءة بين الصّحابة بتغيير بعض الألفاظ مكان بعضها الآخر، يمثّل تشكيكاً في المسلّمة القائلة بالوحي القائم على اللّفظ والمعنى كليهما. وقد حملت إلينا المصادر ما يؤكّد استغراب بعض الصحابة؛ بل اندهاشهم بسبب ذلك. يورد الطبري الخبر الآتي: «قرأ رجل عند عمر بن الخطاب ﵁، فغيّر عنه، فقال: لقد قرأت على رسول الله ﷺ، فلم يغيّر عليّ، قال: فاختصما عند النبيّ ﷺ، فقال: يا رسول الله، أَلم تقرئني آية كذا وكذا؟ قال: (**بلى!**) قال: فوقع في صدر عمر شيء، فعرف النبيّ ﷺ ذلك في وجهه، قال: فضرب صدره، وقال: (**أبعد شيطاناً**) -قالها ثلاثاً- ثم قال: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب، ما لم تجعل رحمة عذاباً، أو عذاباً

---

(1) الرازي، تفسيره، 23/ 87.

(2) انظر على، سبيل المثال: السّجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1936م، وراجع، خاصّةً، باب اختلاف مصاحف الصّحابة، ص50-73. فضلاً عمّا تخبر به كتب التفسير في الأبواب الأولى، أو في ثنايا الشرح والتأويل.

رحمة»[1]. فاللّجوء إلى مقالة الحرف يبدو آلية للخروج من الحرج الذي شعر به النبيّ عند اختلاف بعض الصّحابة في ألفاظ من القرآن، وقد قرؤوا جميعاً عن الرّسول، الذي يبدو أنّه كان يتسامح معهم، عندما يختلفون في تلاوة بعض كلمات القرآن متى لم يتغيّر المعنى، وهو ما يؤكّد مسألة الترادف التي أقرّها عدد من الصحابة والعلماء «قرأ أنس هذه الآية: إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَصْوَبُ قِيلاً. فقال له بعض القوم، يا أبا حمزة، إنّما هي (وأقوم)، فقال: أقوم وأصوب وأهيأ واحد»[2].

ولمّا كان القرطبي واعياً بحرج القول بالترادف بين الكلمات في القرآن، وإمكان استبدال بعضها ببعضها الآخر، على الرغم من المحافظة على المعنى، فإنّنا نجده يذكّر، صيانة للنصّ، بالمقدمة الاعتقادية المتواترة في كتب الأصول والتفسير وغيرها: «فإنّما معنى هذا أنّها مرويّة عن النبيّ ﷺ، وإلا فلو كان هذا لأحد من النّاس أن يضعه لبطل معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]»[3]، فالنّص منزّل بهذا المعنى، ولكن بصيغ مختلفة اختلافاً بسيطاً هو الذي جعل الصحابة يختصمون إلى النبيّ، مع ادعاء كلّ واحد منهم امتلاك النصّ الصحيح. ومن هنا جاءت مقالة الحرف، بما تستند إليه من أحاديث نبويّة لمحاصرة الظاهرة، ومنع استمرار التبديل والتغيير، واعتبارها إمكانات عديدة للمعنى نفسه أتاحها الرسول نفسه تهويناً على الأمّة، وتيسيراً لحفظه، ومراعاة لاختلاف اللّهجات بين القبائل، غير أنّ ذلك لم يَحُلْ دون وعي العلماء بإمكان ذهاب الإعجاز إن غيّر

---

(1) الطبري، تفسيره، 1/ 37.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/ 48. والطبري، تفسيره، 1/ 45. وأمثلة هذه المرويات متواترة في كتب التفسير خاصّة، منها أنّ ابن مسعود «أقرأ رجلاً: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ ۝43 طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ [الدّخان: 43-44]، فقال الرجل: طعام اليتيم، فأعاد له، فلم يستطع أن يقول الأثيم، فقال له ابن مسعود: أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟ قال: نعم، قال: فاقرأ كذلك». ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 57.

(3) القرطبي، المرجع نفسه، 1/ 48.

الصحابة الكلمة مكان الأخرى بحريّة تامة، ودون ضوابط. يقول القرطبي: «ولم تقع الإباحة في قوله عليه السّلام: (فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) بأن يكون كلّ واحد من الصحابة، إذا أراد أن يبدل اللّفظة من بعض هذه اللّغات جعلها من تلقاء نفسه، ولو كان هذا لذهب إعجاز القرآن، وإنّما وقعت الإباحة في الحروف السّبعة للنبيّ ﷺ ليوسّع بها على أمّته»[1].

وعلى هذا النحو نفهم أنّ مقالة الحروف إنّما هي آلية لاستيعاب كلّ تنويعات الوحي، التي قرأ بها الصحابة، بقدر ما تمثل حاجزاً أمام حريّة التبديل والتغيير في الأزمنة اللّاحقة.

لقد انبنت قطعيّة الثبوت، إذاً، على أنّ الوحي هو كلام الله المنزّلِ على رسوله، الذي اكتفى بنقله دون أدنى تدخّل، وهو ما وقفنا عنده، غير أنّ هذه النظرية اقتضت من الأصوليّين التذكير بأنّ الرسول، الذي تلقى الوحي، إنّما هو الصّادق الأمين، الذي لم يعرف عنه أنّه تفوّه بكذب يوماً. وتأتي في هذا المقام أخبار شرح الصدر، التي ترفع من منزلته البشريّة، وتمهّد للقول بعصمته أثناء تلقي الوحي[2]، حتى يكون ذلك ضماناً لقطعيّة ثبوت النصّ، وصحّة انتقال الوحي من الله إلى البشر عبر رسوله.

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وجمهور المفسّرين يلحّون على ضرورة الجزم بأنّ «جميع الوجوه من القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبيّ ﷺ». انظر، مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 55. أمّا علماء الشّيعة الإماميّة فإنّهم، على الرغم من روايتهم أحاديث الأحرف السّبعة، فإنّهم يذهبون إلى أنّ الاختلاف المعتبر ما يسري من اللّفظ إلى المعنى؛ مثل مالك وملك، وقد طلب الأئمّة من شيعتهم، كما ورد في مصادرهم، أن «اقرؤوا كما تعلّمتهم فسيجيئكم من يعلّمكم». الكاشاني، تفسير الصّافي. ولكنّ الموقف، الذي يبدو أنّهم يصرّحون به حيناً، ويخفونه حيناً آخر، هو قول بعضهم: «إنّ القراءة الصحيحة واحدة ومضبوطة عند الأئمة عليهم السّلام، كما أنّ القرآن الصّحيح محفوظ عندهم، إلا أنّهم -عليهم السلام- لما لم يتمكّنوا أن يحملوا الناس عليها، جوّزوا القراءة بغيرها ممّا هو عند الناس، كما أنّهم جوّزوا قراءة أصل القرآن بما هو عند الناس، والعلم عند الله». المرجع نفسه، ص100.

(2) يقول الدبّوسي الحنفيّ: «ثم إنّه حجّة بمنزلة آية من كتاب الله تعالى؛ لأنّه قد ثبت =

لكنّ كتب التاريخ الإسلامي، وكتب السّير والأخبار، تروي أنّ النبيّ، في المراحل الأولى من دعوته في مكة، قد استشعر الوحشة، بعد أن هاجر بعض أتباعه إلى الحبشة، ورأى تجنّب قريش له، وأنّه في نفر قليل من أصحابه، فتمنّى ألا يأتيه شيء من الوحي ينفّرهم منه، «وتمنّى أن يأتيه الله بشيء يقاربهم به، وحدّث نفسه بذلك»[1]، فنزلت عليه سورة النّجم، فتلاها في المسجد الحرام أمام سادات قريش، ومعه بعض أتباعه يصلّون خلفه «ولما وصل إلى الآيات ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النّجم: 19-20]، يروى أنّه استمرّ، وقد ألقى الشيطان على لسانه ما كانت نفسه تحدّثه به فقال: «تلك الغرانيق العلا، إنّ شفاعتهنّ لترتجى»[2]. ويبدو أنّ هذا الأمر كان له صدى واسع النّطاق، حيث أعلنت قريش عن رضاها عن محمّد، وعمّا تلاه من آيات، وقالت: «بلى لقد عرفنا أنّ الله يحيي ويميت، ويخلق ويرزق، لكنّ هذه تشفع لنا عنده، وإذا جعلت لها نصيباً، فنحن معك»[3]. فلما انتهى الرسول إلى سجدة سجد معه المسلمون والمشركون تصديقاً له، إلا الوليد بن المغيرة (ت 1هـ)، فإنّه لم يطق السجود لتقدّمه في السنّ، فأخذ كفّاً من البطحاء فسجد عليها. وتذكر المصادر الإسلاميّة أنّ الخبر بلغ من بالحبشة من المسلمين، وظنّوا أنّ قريشاً أسلمت، فعاد بعضهم، «وأتى جبريل رسول الله ﷺ، فأخبره بما قرأ، فحزن رسول الله ﷺ، وخاف، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ

= بالدّلائل أنّ النبيّ ﷺ معصوم عن الكذب والكلام بالباطل، ولأنّ كتاب الله تعالى ما ثبت إلا بخبره». تقويم الأدلّة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص22. وانظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، مصدر سابق، 2/ 6.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2002م، 2/ 67.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، راجعه وقدّم له وأعدّ فهارسه نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط2، 1426هـ/ 2005م، 1/ 339.

(3) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

إذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحَجّ: 52]»[1]. وقد استعمل النصّ القرآني ذاته مفهوم «النسخ»، بمعنى المحو والإسقاط تماماً لإلغاء هذه الآية، التي أخطأ الرسول عند تلاوتها، وقد عدّت من قبيل وساوس الشّيطان: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحَجّ: 52].

ولئن أجمعت المصادر التاريخيّة على أنّ الوحي تدخّل لتصحيح خطأ الرسول، وللفصل بين وساوس الشيطان والكلام الإلهي، فإنّ الحادثة، في حدّ ذاتها، تحرج المسلّمة الأصولية القائلة بعصمة النبيّ عند تلقي الوحي، وعدم تدخّله فيه، وأنّه مجرّد مبلّغ أمين، فضلاً عن أنّ هذا الخبر يعيد طرح مسألة الوحي وطبيعته، أَهو إلقاء حرفيّ للكلام على قلب الرسول أم أنّه صياغة من الرسول للمعنى في ألفاظ بشريّة؟ ثمّ ما مدى القدرة على فصل الذات عن الموضوع لحظة التلفّظ بالخطاب؟ ألا يمثل تعرّض الرسول إلى وساوس النفس، أو وساوس الشيطان، دليلاً على تدخّل التاريخ فيما يمثّل كلاماً إلهياً مفارقاً محفوظاً عند الله منذ الأزل؟

ب- في مسائل الإعجاز ومتشابه الآيات:

لا يمكن للباحث أن يتغاضى عن حقيقة ما سجّله التاريخ من مواقف تناوئ التيار الرسميّ من داخل الملّة ومن خارجها، فضلاً عن ردود الأفعال التي عبّر عنها الموقف الرسميّ السائد، الذي كانت السلطة السياسيّة تعاضده، وتقف إلى جانبه. وينقل الجاحظ أصداء ذلك قائلاً: «والذي منعهم من ذلك [معارضة القرآن] هو الذي منع ابن أبي العوجاء، وإسحاق بن طالوت، والنّعمان بن المنذر، وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا بالعزّ ذلاً، وبالإيمان كفراً، وبالسّعادة شقوة، وبالحجّة شبهة، بل لا شبهة في الزندقة خاصّة، فقد كانوا يصنعون الآثار، ويولّدون الأخبار، ويبثونها في الأمصار، ويطعنون في القرآن، ويسألون عن متشابهه، وعن خاصّة وعامّة، ويضعون الكتب على أهله»[2].

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، الجزء نفسه، والصفحة نفسها.
(2) الجاحظ، الرسائل، مرجع سابق، ص145.

فالواقع التاريخي، إذاً، لم يكن خلواً من الجدل المتعلّق بالقرآن وإعجازه، ولم يكن الطعن يصدر من خارج الملّة فحسب؛ إذ إنّنا نجد مطاعن على النص من داخل بنيته اللغويّة ذاتها، كالوقوف عند متشابه آياته، وناسخها، ومنسوخها، وغيرها. ويبدو أنّ حركة الطعن على القرآن أسهمت في نضج النظريات المدافعة عن حجيّة القرآن، واشتداد عود مقالة إعجازه خاصّة، على الرغم من أنّنا لا نعدم بعض المحاولات المتناثرة في معارضته، والطعن في سحره وإعجازه[1]؛ بل إنّ بعض الطاعنين على القرآن يذهبون إلى أنّ النصّ المقدّس «قد اقتبس من شعر امرئ القيس عدّة فقرات، وضمّنها في آياته وسوره»[2]، وهو ما يقوم، عند هؤلاء، دليلاً على هشاشة مقالة الإعجاز، باعتبار أنّ القرآن قد اعتمد على بلاغة من سبقه من فحول الشعراء، وأساطين اللغة.

لقد كان أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي (توفي في أواسط القرن الثالث من الهجرة أو في أواخره) أحد أشهر الطاعنين على القرآن[3]، وقد

(1) انظر أمثلة على ذلك في: الجويني، الإرشاد، ص350. وينقل المرتضى (ت 436هـ) خبراً يعكس ما كان الواقع الإسلامي يشهده من صراع بين الشعر والقرآن. قال: «أخبرنا المرزباني قال: أخبرني عليّ بن هارون... قال بشار: بلغني أنّ رجلاً كان يقرأ القرآن وحمّاد ينشد الشعر، فاجتمع الناس على القارئ، فقال حمّاد: علام تجتمعون؟ فو الله ما أقول أحسن ممّا يقول! فمقته الناس على هذا». الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1373هـ/ 1954م، ص132.

(2) انظر نماذج على ذلك في الموقع: .http://www.alarabnews.com/alshaab/htm ويذكر ابن الجوزي، في (المنتظم)، نقلاً عن ابن عقيل: «وقد نظرت في كتاب الزمرّد، فرأيت فيه الهذيان البارد، الذي لا يتعلّق بشبهه، حتى إنّه قال فيه: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: 1] في نظائر لهذا يشبه مصنفاً، وفيه أنّ الأنبياء وقعوا بطلسمات. كما أنّ المغناطيس يجذب». المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط1، 1357هـ، ج6، ص100- 101.

(3) انظر الصفحات التي خصّصها ابن الجوزي لترجمته في المنتظم، 6/ 99-105. وراجع فصلاً تأليفيّاً عقده ب. كراوس وج. فايدا (P. KRAUS - G. VAJDA) لابن =

حاول إبراز هشاشة نظريّة الإعجاز عموماً فضلاً عن كون الكتاب، في تقديره، يحتوي على الأخبار المتناقضة والأخطاء الكثيرة، ما يحرج نظريّة النبوّة ذاتها قال ابن الجبائيّ: «ابتدأ ابن الريوندي (كذا) كلامه في كتاب (**الفريد**)، فقال إنّ المسلمين احتجّوا لنبوّة نبيّهم بالكتاب الذي أتى به، وتحدّى به، فلم يقدروا على معارضته. قال: فيقال لهم غلطتم، وغلبت العصبيّة على قلوبكم. أخبرونا لو ادّعى مدّعٍ لمن تقدّم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن. وقال: الدّليل على صدق بطليموس وإقليدس فيما ادّعيا أنّ صاحب إقليدس جاء به، فادّعى أنّ الخلق يعجزون عنه لكانت ثبتت نبوّته»[1]. فابن الرّاوندي يشكّك، بهذا المعنى، في كون القرآن حجّة على النبوّة، ودليلاً على صدق الرسول من خلال مقارنة ما جاء به الرسول من قرآنٍ بما يجيء به صاحب إقليدس أو بطليموس من فلسفة ورياضيات يعجز الناس عن الإتيان بمثلها.

ويعمد ابن الراوندي إلى السخرية ممّا جاء في كتب الأنبياء من تناقض وخطأ[2]، فالخيّاط يشير، في تعريفه بكتاب ابن الراوندي الموسوم بـ: (**الزمرّد**)، قائلاً: «ومنها كتاب يعرف بكتّاب (**الزمرّد**) ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السّلام، كآيات إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد، فطعن فيها، وزعم أنّها مخاريق، وأنّ الذين جاؤوا بها سحرة، وأنّ القرآن من كلام غير حكيم، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل»[3]. ويعرض الباقلاني أمثلة على ما عَدّهُ ابن الرّاوندي تناقضاً بين منطوق الآيات، وحاول الردّ عليه. يقول صاحب (**المغني**): «ادّعى أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الجَاثيَة: 17] مناقض لقوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً

= الراوندي، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسية)، ط2، 3/ 929-930. والفصل يحيل على أهمّ الأعلام الذين نقضوا أفكاره ومواقفه.

(1) ابن الجوزي، المنتظم، مرجع سابق، 6/ 101.

(2) راجع نماذج من ذلك في: المرجع نفسه، 6/ 102-103.

(3) الخيّاط، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م، ص32-33.

﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: 25]. وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النّحل: 108] ومنها قوله: إنّ قوله تعالى ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [الشّورى: 44] ينقض قوله سبحانه: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [النّحل: 63]. وادّعى أنّ إحدى الآيتين تقتضي أن لا وليّ للكفار، والثانية تقتضي أنّ لهم وليّاً... ومنها، ما ادّعى من أنّ قوله جلّ وعز: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النّساء: 76] ينقض قوله سبحانه ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: 19]. وقوله: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النّمل: 24]، و[العنكبوت : 38]. وزعم أنّ من يستحوذ عليه وعلى قلبه، ويصدّه، لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد...»[1]. وقد اجتهد العلماء من أهل الاعتزال خاصّةً في نقض آراء ابن الراوندي والتعريض به بادّعاء قلّة معرفته باللّغة، وعدم قدرته على التمييز بين العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد في الآيات. «وقد بيّن شيخنا أبو عليّ، في (**نقض الدّامغ**)، أنّه إنّما كان يصحّ ادّعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي، في عين واحدة، فأمّا إذا لم يوجد ذلك، وإنّما يدعى في عموم وخصوص، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه، لو كان فيه تناقض، على ما ادّعوه...»[2]. ولا شكّ في أنّ عدم وصول آراء ابن الراوندي بصورة مباشرة قد حال دون إدراك الكثير من زوايا نظر هذا الرجل، الذي انتمى، في مرحلة أولى، إلى صفوف المعتزلة، قبل أن يثور ضدّهم، ويهاجم أفكارهم، ويجدر بنا أن نشير إلى أثر شخصيّة لا تقلّ قيمة عنه في آرائه ومواقفه، وهي شخصيّة أبي عيسى الورّاق (ت 247هـ/ 861م)[3]، الذي لقي

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 390- 391. وقد عقد القاضي فصلاً لاستعراض مزاعم صاحب (الدامغ) من تناقض القرآن، وأورد ردود أستاذه أبي عليّ الجبائيّ عليها. انظر: ص387- 396. وانظر كذلك: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص390- 391. وابن الجوزي، المنتظم، 6/ 101 وما بعدها.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 389.

(3) انظر فصل (أبي عيسى الورّاق)، دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسيّة)، ط2، ل: =

هو، أيضاً، مثل تلميذه، نقداً لاذعاً من المعتزلة أساساً، وقد عدّوا آراءه ترديداً لمواقف المانويّة وحججهم ليس غير.

ولسنا نعتقد أنّ آراء أبي بكر الرازي (ت 313هـ) تختلف جوهريّاً عمّا ذهب إليه ابن الراوندي في إبطاله النبوات عموماً، وإنكاره نبوّة محمّد خاصّة، حيث يعمد الطبيب والفيلسوف إلى مقارنة ما جاء في القرآن من أخبار وروايات، ليبرز وجوه تناقضها، مع ما جاء في غيره من الكتب السّماويّة عند اليهود والمسيحيين. ولم تكن غايته من وراء ذلك سوى الطعن فيها جميعاً بإبراز تهافتها داخليّاً. فكيف يمكن أن نصدّق روايات متناقضة تدّعي الاشتراك في المصدر الإلهي نفسه. ويقدّم الرّازي، للاستدلال على ذلك، أكثر النماذج شهرة. يقول: «إنّ القرآن يخالف ما عليه اليهود والنّصارى من قتل المسيح عليه السّلام؛ لأنّ اليهود والنصارى يقولون: إنّ المسيح قتل وصلب، والقرآن ينطق بأنّه لم يقتل، ولم يصلب، وأنّ الله رفعه إليه»[1]. ولا يقف أبو بكر الرّازي عند هذا الحدّ من إنكار الكتب السماويّة، ونقد مضامينها، وإنّما نجده يقلّل من أهميّة مفهوم الإعجاز المعنوي، الذي جعله علماء المسلمين من أسس حجيّة القرآن أصلاً أوّل في الاعتقاد والتشريع. يقول: «قد، والله، تعجّبنا من قولكم: إنّ القرآن معجز، وهو مملوء بالتناقض، وهو أساطير الأوّلين، وهي خرافات»[2]. ثمّ يعمد إلى الوقوف عند الإعجاز المتعلّق بالنظم من أجل إلغائه تماماً بنفي أيّة أفضليّة للقرآن على غيره من النصوص الراقية لكبار الشعراء. يقول: «فإذا رأيتم بمثله من الوجوه

= ستيرن (S. M. STERN)، 1/ 1133-134. ويذكر صاحب الفصل أنّ أبا عيسى الورّاق قد وجّه، أيضاً، نقداً للمسيحيّة من خلال عقائدها الثلاث (الأرثوذكسيّة، واليعقوبيّة، والنسطوريّة)، ويعدّ صاحب الفصل الورّاق وابن الراوندي من أصحاب «الفكر الحرّ». وهم الذين كان التيّار الرسميّ ينعتهم بـ: «الزنادقة».

(1) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، مصر، 1993م، ص250.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألف مثل من كلام البلغاء، والفصحاء، والشعراء، وما هو أطلق منه ألفاظاً، وأشدّ اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداءً وعبارةً، وأشكل سجعاً»[1]. ومن قبيل ذلك ما يطالعنا، عند ابن الراوندي، من نقد شديد بمقالة الإعجاز المستند إلى فصاحة النصّ وبلاغته ممّا تجاوز قدرة العرب، وقد أذعنوا لسلطانه، وعجزوا عن إدراك نظمه، فهل يمكن أن يكون ذلك حجّة على الأعاجم[2] ممّن يعجزون عن الإتيان بمثل قصائد امرئ القيس وأضرابه؟!.

وهكذا، فإنّ حركة الطّعن على القرآن في مستوى إعجازه لم تكن محدودة في مستوى الزّمان أو المكان؛ بل إنّها لم تهدأ عبر العصور. وقد وجدنا صدى ذلك واضحاً لا في كتب أصول الدّين فحسب؛ بل في كتب أصول الفقه أيضاً.

ثمّ إنّ المصادر تذكر أنّ هؤلاء الطاعنين على القرآن قد تأثروا بروافد متنوّعة، وانفتحوا على أكثر من ثقافة، فالرّازي اطّلع على الفلسفة اليونانية، وابن الراوندي، وأستاذه الورّاق كانا ينهلان من تعاليم البراهمة، وإن قلّل بعض المستشرقين[3] من أهميّة ذلك؛ إذ كثيراً ما كان ابن الرّاوندي، مثلاً، يحرص على جعل أفكاره تأتي على لسان البراهمة تقيّة. وممّا يؤكّد أنّ هؤلاء إنّما عبّروا عن فكر متحرّر من القيود الإيمانيّة المسبقة أنّهم وجّهوا سهام نقدهم إلى الفكر الدينيّ الغيبي عموماً، ولم يقتصروا على معارضة الإسلام فحسب[4]. فمقالة الإعجاز، إذاً، لم تنجُ هي، أيضاً، من المطاعن في

(1) بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) يقول ابن الراوندي: «وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللّسان، وما حجّتهم عليه؟» الشيرازي، هبة الله، المجالس المؤيديّة، تحقيق محمّد عبد الغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1994م، ص246.

(3) ب. كراوس، وج. فايدا، فصل (ابن الرّاوندي)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 3/ 930.

(4) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

مستوى المضمون والشكل كليهما. وقد كان هذا النقد -لا شك- موجّهاً إلى الدّراسات الإعجازيّة، ودافعاً البلاغيين والإعجازيين عموماً إلى المضيّ خطواتٍ في مباحث الإعجاز، ومظاهره، ووجوهه، غير أنّ ما يهمّنا في هذا المستوى يكمن في أنّ الطعن في حجيّة القرآن عبر التّشكيك في مقالة الإعجاز، لم يكن على نحو ما صوّره الفكر السنّي الرسميّ من ضمور وهشاشة وتهافت. ولعلّنا نذهب إلى أنّ ضياع أهمّ مصنّفات هؤلاء الإعلام، لأسباب باتت اليوم معلومة، هو الذي أسهم بقسط وافر في طمس الكثير من أفكارهم، وحججهم، ومقالاتهم.

وهكذا، لم تكن مقالة الإعجاز لتسمو على الطّعن والتنسيب. وقد نأينا عن تقسيم المواقف، التي أدلت دلوها في هذه المسألة، إلى ما يمكن اعتباره من داخل الملّة الإسلاميّة، وإلى ما هو من خارجها؛ لأنّ المهمّ عندنا هو الرّأي ذاته، ومدى جرأته على المسلّمات الإيمانيّة، بغضّ النظر عن الجهة التي تعبّر عنه، فضلاً عن أنّ محاصرة منابع هذا الفكر وروافده أمر عسير المنال؛ لأنّ الفكر الإسلاميّ قد انفتح، حينئذٍ، على غيره من الثقافات، ثمّ أليس الانتماء إلى الأمّة، أو المروق عنها، أمراً يحدّده التيار الرسميّ على النحو الذي يشاء؟

ثمّ إنّ بعض الطاعنين على القرآن يعمدون إلى مفهوم المتشابه من الآيات، وهو مفهوم قرآني[1]، لأجل إبراز وجوه نقصه وقيامه على الشيء وضدّه، ولسنا نهتمّ بالمتشابه في هذا المستوى من البحث، إلّا باعتباره مسألة وظّفها بعض العلماء للطعن في حجيّة القرآن. أمّا المتشابه باعتباره مبحثاً قائم الذات في المدوّنة الأصوليّة يندرج ضمن مباحث البيان في إطار ثنائية يكوّنها مع المحكم، فإنّنا نؤجّل النظر فيه إلى محلّه من الباب الثالث. لقد نقل ابن

(1) ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7].

قتيبة ما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ وجود المتشابه في القرآن إنّما هو مدخل للطعن فيه حجة في التشريع. وقد صاغ صاحب **(تأويل مشكل القرآن)** الحجّة القائلة بالمفارقة بين احتواء القرآن المتشابه وبين إرادته الهدي والبيان: «وقالوا: ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدي والبيان»[1]. فإذا كان القرآن قد أُرسِلَ هداية للناس، وبياناً عمّا يحتاجون إليه، فما وجه قيام بعض آياته على المتشابه؟ ولِمَ المتشابه، وقد جاء القرآن لهدي الناس، والإبانة عن تعاليمه وأحكامه[2]؟

لقد عدّ العلماء المسلمون هذه المطاعن الموجّهة إلى القرآن قد صدرت، في الأصل، عن أصحاب الديانات الأخرى، كاليهود، والنصارى، الذين تمسّكوا بالآيات المتشابهات لإبراز تناقض القرآن؛ إذ هو، مثلاً، ينفي بنوّة عيسى لله حيناً، ويثبتها حيناً آخر. يقول الرّازي: «فقد ذكرنا أنّ من جملة شبه النصارى تمسّكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى، في صفة عيسى عليه السّلام: إنّه روح الله وكلمته، فبيّن الله تعالى بهذه الآية أنّ القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه»[3]. ومن الواضح أنّ صاحب **(مفاتيح الغيب)** يوظف الثنائية محكم/متشابه على النحو الذي يتّفق مع مبدأ التوحيد الإسلامي، «فكان قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍۢ﴾ [مَريَم: 35] محكماً؛ لأنّ معناه متأكّد بالدلائل العقليّة القطعيّة. وكان قوله: عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات، التي يجب ردّها إلى ذلك المحكم»[4]. وقد حاول الطبري، أيضاً، أن يعود بمسألة التشابه والسؤال عنه إلى من هم خارجون عن الملّة من اليهود، فالعلم بالمتشابه من القرآن عنده: «هو العلم الذي استأثر الله -جلّ ثناؤه- به دون خلقه، فحجبه عنهم، وذلك وما أشبهه هو المعنى الذي

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص25. وانظر، أيضاً، باب المتشابه، ص62.
(2) الرّازي، تفسيره، 7/ 180.
(3) المرجع نفسه، 7/ 186.
(4) المرجع نفسه، 3/ 175.

طلبت اليهود معرفته في مدّة محمد ﷺ وأمّته من قبل قوله: (الم) و(المص)... ونحو ذلك من الحروف المقطّعة المتشابهات»[1]. وإذا كان العلماء من مفسّرين وأصوليّين وغيرهم يردّون هذه الحروف المقطعة، في بدايات بعض السّور، إلى الآيات المتشابهات التي يعسر تأويلها، فإنّ غيرهم قد جعلوها مطيّة لإبراز تعارضها مع ما جاء القرآن من أجله من هداية وبيان. وعلى الرغم من أنّ ردود أهل السنة كانت شديدة[2]، فإنّها كانت تعمد إلى إقصاء الآخر، وتهميشه؛ ممّا أسهم في طمس الإشكاليّات وإسقاطها بدل البحث عن حلول حقيقيّة هي بها جديرة.

غير أنّ الاعتماد على الآيات المتشابهة لم يقتصر على اليهود والنصارى؛ بل إنّنا نجد صداه واضحاً بين الفرق الإسلاميّة، التي عمدت إلى هذا النمط من الآيات لتدعيم مواقفها الاعتقاديّة والكلاميّة. وقد عدّ الرازي ذلك فائدة من فوائد الآيات المتشابهات[3]، التي تتيح باعتراف المفسّر أكثر من وجه واحد من وجوه التأويل يقول: «اعلم أنّ من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات. وقال: إنّكم تقولون إنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام السّاعة، ثمّ إنّا نراه حيث يتمسّك به كل صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري يتمسّك بآيات الجبر كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ

(1) يبرز وائل حلّاق أنّ الفقهاء يشيرون إلى أنّ التشابه والغموض، اللذين يحيطان بالكثير من آيات القرآن، يمكن أن يثيرا التساؤل عن مدى وجاهة اعتباره حجة في التشريع. انظر فصله (القرآن والتشريع):

Law and the Qur'an, pp. 149-171, Encyclopaedia of the Qur'an, T3, p156.

(2) يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطّعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا ﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: 7]، بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثمّ قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللّحن، وفساد النّظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربّما أمالت الضّعيف الغمر، والحدث الغرّ، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور». تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص17.

(3) انظر: الرازي، تفسيره، 7/ 188 وما بعدها من صفحات.

قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعَام: 25]، والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار بدليل أنّه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذمّ لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فُصّلَت: 5]... وأيضاً مثبت الرؤية يتمسّك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿22﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القِيَامَة: 22-23]، والنافي يتمسّك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: 103]»[1]. والواضح أنّ المفسّرين والأصوليّين، كذلك، حاولوا محاصرة مفهوم الآيات المتشابهة لصدّ الأبواب أمام الطاعنين على القرآن القائلين بتعارض آياته. وقد تفطّن بعضهم إلى أنّ ثنائية المحكم والمتشابه أضحت مقالة «إيديولوجية» توظّفها كلّ فرقة من الفرق لإثبات مشروعيّة فكرها ووجودها في التّاريخ من ناحية، ولتهميش الآخر المخالف، وإقصائه من ناحية أخرى. «واعلم أنّك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمّي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة. ثم هو الأمر في ذلك. ألا ترى إلى الجبائي فإنّه يقول: المجبّرة، الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى، هم المتمسّكون بالمتشابهات»[2]. وما يقوله الجبائي المعتزلي في المجبّرة والمشبّهة يقوله هؤلاء في المعتزلة، وغيرها من الفرق المخالفة.

ج- في مقالة التواتر وحدودها:

لئن ألحّ الأصوليّون والعلماء عموماً على حجيّة القرآن بالاستناد إلى جمعه، وفق مبدأ التواتر في التاريخ، بمعنى أنّه تمّ نقلاً من الكثير عن

(1) المرجع نفسه، 7/ 184، 185. وانظر، أيضاً، الطبرسي في تعريفه المتشابه، ووجوه توظيفه. يقول: «المتشابه ما اشتبهت معانيه، وإنّما يقع الاشتباه في أمور الدّين كالتوحيد، ونفي التشبيه، والجور. ألا ترى أنّ قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعرَاف: 54]، يحتمل في اللغة أن يكون كاستواء الجالس على سريره، وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء، والوجه الأوّل لا يجوز عليه سبحانه». مجمع البيان في تفسير القرآن، 2/ 114.

(2) الرازي، المرجع نفسه، 7/ 188.

الكثير، أو نقل «الكافّة عن الكافة»، كما يقول صاحب **(الأم)**[1]، فإنّ غايتهم كانت -لا شك- تعميق قطعيّة ثبوت النصّ التأسيسيّ، بعد أن أكّدوا حقيقة نقله من الله إلى الرّسول وحياً.

غير أنّ الأصوليّين يعترفون بأنّ عدداً من الفرق الإسلاميّة تطعن في اتّفاق الأمّة حول ما جمع بين الدّفتين. يقول الرّازي في باب الإجماع: «والذي يدلّ عليه أنّ الإنسان، قبل الإحاطة بالمقالات الغريبة، والمذاهب النادرة، يعتقد اعتقاداً جازماً أنّ كلّ المسلمين يعترفون أنّ ما بين الدّفتين كلام الله عزّ وجلّ، ثمّ إذا فتّش عن المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافاً شديداً، نحو ما يُروى عن ابن مسعود أنّه أنكر كون الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، ويروى عن الميمونيّة (قوم من الخوارج) أنّهم أنكروا كون سورة يوسف من القرآن...»[2]. فالإجماع التّام يبدو وهماً يعسر الاطمئنان إليه[3]. وليس إقرار التواتر في القرآن موقفاً سنيّاً، وإنّما هو موقف نجد صداه عند غيرهم مثل الشيعة الإماميّة؛ إذ إنّ التواتر هو شرط قطعيّة ثبوت الخبر، والقرآن عندهم لا يخرج عن هذا. يقول الكاشاني: «وقد اشتهر بين الفقهاء وجوب التزام عدم الخروج عن القراءات السّبع، أو العشر المعروفة، لتواترها، وشذوذ غيرها»[4]. على الرغم من أنّ المصادر الإسلاميّة تقرّ بنقل القرآن، أيضاً، بطريق الآحاد، دون أن يفقده ذلك عند عامّة العلماء شيئاً من حجيّته. يقول صاحب **(الإتقان)**: «وقال مكّي: ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام: قسم

(1) الشافعيّ، الأمّ، 7/ 251.

(2) الرّازي، فخر الدّين، المحصول في علم الأصول، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، علي محمّد عوض، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط2، 1999م، 3/ 662-663.

(3) يقول عياض بن عاشور، معلّقاً على الرواية الرّسميّة لنقل القرآن، ما ترجمته: «غير أنّ الحقيقة التاريخيّة لا تتطابق تماماً مع هذه الرّواية الأرثوذكسيّة، وهو ما لا نتأكّد منه من التاريخ فقط، وإنّما من التفاسير السنيّة ذاتها».
Aux fondements de l'Orthodoxie sunnite, Paris, PUF, 2008, p. 33.

(4) الكاشاني، تفسير الصافي، 1/ 100.

يقرأ به ويكفر جاحده، وهو ما نقله الثقات، ووافق العربيّة وخطّ المصحف. وقسم صحّ نقله عن الآحاد، وصحّ في العربيّة، وخالف لفظه الخطّ، فيقبل ولا يقرأ به لأمرين: مخالفته لما أجمع عليه، وأنّه لم يؤخذ بإجماع، بل بخبر الآحاد، ولا يثبت به قرآن، ولا يكفر جاحده، ولبئس ما صنع إذا جحده، وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربيّة، أو نقله غير ثقة، فلا يقبل وإن وافق الخطّ»[1]. وقد رأينا أنّ علماء الأصول[2] قد جعلوا قرآن ابن مسعود يندرج في القسم الثاني من الأقسام السابقة التي ذكرها السّيوطي؛ ولذلك نجدهم ينكرون حجيّة قراءته باستثناء الحنفيّة[3].

لقد شعر العلماء المسلمون بحرج مقالة التواتر، وإجماع المسلمين على نقل القرآن بهذه الطريقة، عندما اصطدموا بحقائق تاريخيّة تنسّب إطلاق الأحكام في هذا الشأن؛ إذ أنكر عدد من الصّحابة انتماء عدد من السّور إلى القرآن. ويحاول الباقلاني (ت 403هـ) إيجاد مخرج من هذا المأزق بأسلوبه الجدالي، الذي يعكس، بصورة واضحة، السّجال الفكري بين المسلمين وغيرهم، في أواخر القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد. يقول: «فإن قالوا كيف تدّعون الإجماع على مصحف عثمان ﷺ، وابن مسعود على جلالته وتقدّمه يخالفه؟»[4]. وإذ يجد الباقلاني الأمر عسيراً، نراه يعمد إلى

---

(1) السيوطي، الإتقان، 1/ 213-214. ويقدم المصنّف أمثلة من القراءات غير المتواترة المنسوبة إلى عدد من الصّحابة، مثل ابن مسعود، وابن عبّاس. وينقل رأي ابن الجزريّ في المسألة، وهو يلجأ إلى آلية النسخ والإجماع لتجاوز هذا الإشكال. يقول: «واختلف العلماء في القراءة بذلك، والأكثر على المنع؛ لأنّها لم تتواتر، وإن ثبتت بالنقل، فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني». المرجع نفسه، 1/ 214.

(2) انظر، مثلاً، ما يورده الغزالي في فرض التتالي في صيام الكفارة، وعن البسملة وغيرها من المسائل في المستصفي، 1/ 294-295.

(3) انظر: السّرخسي، أصوله، 1/ 280.

(4) الباقلاني، أبو بكر، نكت الانتصار لنقل القرآن، ص363.

إضعاف الحديث القائل بتنكيل عثمان بن عفان بابن مسعود[1]، تأكيداً لاتّفاق المسلمين كافّة على المصحف العثمانيّ.

لقد واجه العلماء المسلمون صعوبة كبيرة في التوفيق بين مسلّمتهم الاعتقادية والأصولية القائلة بتواتر القرآن، وإجماع المسلمين حوله من ناحية، وارتفاع صوت المخالف من ناحية ثانية، مدّعياً تحريف القرآن بالزيادة أو النقصان. ولئن كان أمر الفرق، التي شقّت إجماع المسلمين، يسيراً؛ إذ انبرى العلماء إلى كيل التّهم لها بالمروق والخروج عن الدين، فإنّ المشقّة الحقيقيّة قد واجهها الفكر السنّي عندما برزت أصوات من داخل التيّار تعلن رفضها ما تمّ الاتفاق عليه من جمع القرآن في مستوى شكل الموضوع ومضمونه. وقد اجتهد الأصوليّون وغيرهم في البحث عن مخرج من هذه الورطة التي كان عبد الله بن مسعود بطلاً من أبطالها. ونجد لدى القرطبي صدى هذا النقاش الذي جرى بين عدد من الفقهاء. يقول: «زعم ابن مسعود أنّهما [المعوّذتان] دعاء تعوّذ به، وليستا من القرآن، خالف به الإجماع من الصّحابة وأهل البيت. قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوّذتين، لأنّه كان يسمع رسول الله ﷺ يعوّذ الحسن (ت 50هـ) والحسين (ت 61هـ) رضي الله عنهما بهما، فقدّر أنّهما بمنزلة: «أعيذكما بكلمات الله التامّة، من كل شيطان وهامّة، ومن كلّ عين لامّة». قال أبو بكر الأنباري (ت 328هـ): وهذا مردود على ابن قتيبة، لأنّ المعوّذتين من كلام ربّ العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و«أعيذكما بكلمات الله التّامّة» من قول البشر بيّن»[2]. ويعمد بعض المحقّقين إلى غير هذا الحلّ، فيذهبون إلى أنّ ابن مسعود لم

(1) يقول: «وأمّا قولهم: إن ابن مسعود لم يزل مقيماً على منافرة عثمان رضي الله عنه، وإنّ ذلك لمّا كثر عليه منه أمر غلامه به فأخذه على عاتقه، وضرب به الأرض، فكسر ضلعين من أضلاعه، فمات من ذلك، وأنّه تجبّر عليه بسلطانه، فإنّه من الأحاديث المختلفة التي دوّن العلم بصحّتها خرط القتاد، لأنّه كذب موضوع». الباقلاني، المرجع نفسه، ص365.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 19/ 251. وقد أبرز السيوطي الإشكالية على نحو =

يكتب الفاتحة والمعوّذتين؛ لأنّه «أمن عليهما من النسيان، فأسقطهما، وهو يحفظهما»[1]. ولكن القرطبي يكتفي بموافقة هذا الاتجاه فيما تعلّق بالفاتحة، التي لا تتمّ الصلاة إلا بقراءتها دون المعوّذتين اللّتين يسكت عنهما، وعن سبب إسقاط ابن عبّاس لهما، أيضاً، من مصحفه.

وممّا يحرج القول بالإجماع حول المصحف العثماني وتواتره عن جميع المسلمين، ما تنقله المصادر عن أبيّ بن كعب، وهو صحابيّ جليل؛ إذ يقال إنّه كتب في مصحفه سورتين لم يتضمّنهما المصحف العثماني، وهما (الخلع)، و(الحفد) وكان يقنت بهما. ويذكر السّيوطي أنّ دعاء القنوت إنّما هو جزء من القرآن الذي أنزله الله على رسوله، وأنّ عمر بن الخطاب قنت بهما في الصلاة، وأنّ أبا موسى الأشعري (ت 52هـ) كان يقرؤهما. ويُروَى أنّهما كانتا في مصاحف الصّحابة مثل أبيّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس، والسّورتان تفتتحان بالبسملة، وتحتويان على فواصل. أمّا الخلع، فهي: «اللّهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك». وأمّا الحفد فقوله: «اللّهمّ إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إنّ عذابك بالكافرين ملحق»[2].

= واضح، فضبط حرج الموضوع ومشقّته على الأصوليين والعلماء عموماً. يقول: «ومن المشكل على هذا الأصل [التواتر] ما ذكره الإمام فخر الدّين. قال: نقل في بعض الكتب القديمة أنّ ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، وهو في غاية الصعوبة؛ لأنّا إن قلنا: إن النّقل المتواتر كان حاصلاً في عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن، فإنكاره يوجب الكفر، وإن قلنا لم يكن حاصلاً في ذلك الزمان، فيلزم أنّ القرآن ليس بمتواتر في الأصل. قال: وإلا غلب على الظنّ أنّ نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، وبه حصل الخلاص عن هذه الورطة» [التشديد منّا]، الإتقان، 1/ 220، والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 5/ 116.

(1) المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

(2) السّيوطي، الإتقان، 1/ 185. وانظر ترتيب مصحفي أبيّ بن كعب، وابن مسعود، واحتواء الأول على (الخلع) و(الحفد) بعد (العصر)، وقبل (ويل لكلّ همزة)، وإسقاط الثاني الفاتحة والمعوّذتين: المرجع نفسه، 1/ 182-183.

ويذكر الباقلاني قول الطّاعنين على القرآن من هذا الجانب: «إذا كان أمر القرآن كما ذكرتم من الاشتهار والانتشار، وكان أبيّ من أعلم النّاس به، وأحفظهم له، فكيف جاز عليه أن لا يعلم أنّ القرآن ليس فيه القنوت؟»[1]. فالاستفهام يندرج في صلب التشكيك في مسألة تواتر سور القرآن عند الصّحابة، وإجماعهم عليها، وهو ما عبّر عنه صاحب **(الانتصار)** بـ: «الاشتهار والانتشار»؛ إذ اختلاف الصحابة، وهم القرّاء الأوائل والعارفون بالقرآن المقدّمون، في بعض سور القرآن وإلحاقها بالمصحف، أو إسقاطها منه، لا يمكن إلا أن يكون مصدر حرج يربك المسلمة الأصولية القائلة بالتواتر في نقل القرآن، وإجماع الصحابة على مصحف عثمان.

لقد سجّل الأصوليّون ملامح من الجدل الذي كانت تثيره قضية التواتر في نقل القرآن في الصفحات التي جعلوها لبحث أنواع القراءات، أو في الفصول التي خصّصوها لدراسة الكتاب، وكونه حجّة في التشريع.

يشير السرخسي الأصولي الحنفيّ (ت 490هـ)، مثلاً، إلى نمطين من الطعن تعرض له مفهوم التّواتر؛ أمّا النمط الأوّل، فمن «يقول الخبر لا يكون حجّة أصلاً، ولا يقع العلم به بوجه، وكيف يقع العلم به، والمخبرون هم الذين تولوا نقله؟»[2]. وهو مذهب من ينكر رسالة المرسلين، وهم، عند السّرخسي، من قبيل السفسطائيّة، الذين ينكرون العيان، فلا يجد حرجاً في كيل التهم لهم. يقول: «وهذا القائل سفيه يزعم أنّه لا يعرف نفسه، ولا دينه، ولا دنياه، ولا أمّه، ولا أباه»[3]. أمّا النّمط الثاني، فأولئك الذين يشكّكون في العلم المنقول بالتّواتر، ويقولون إنّه علم طمأنينة القلب لا علم اليقين؛ ذلك أنّ العلم يثبت بالتواتر مع بقاء توهّم الكذب؛ «لأنّ التواتر إنّما يثبت بمجموع آحاد، ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كلّ واحد من تلك الآحاد، فبالاجتماع لا ينعدم

---

(1) الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن، ص79.

(2) السرخسي، أصوله، 1/ 283.

(3) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

هذا الاحتمال، بمنزلة اجتماع السودان على شيء لا يعدم صفة السواد الموجود في كلّ واحد منهم قبل الاجتماع»[1]. وهو، تقريباً، الموقف ذاته الذي كان ابن الراوندي من روّاده المشهورين، كما عُرِف به، أيضاً، بعض رؤوس المعتزلة من أمثال النظام[2]. وقد اجتهد العلماء والأصوليون في الردّ على مزاعم هؤلاء، فصنّفوا كتباً خصّصوها لذلك[3]، وتعرّضوا لمثل هذه المواقف، أيضاً، في تضاعيف آثارهم في علم أصول الفقه، وعلم الكلام خاصّة.

ثمّ إنّ من أهمّ المداخل، التي اعتمد عليها الطّاعنون في مفهوم التواتر في جمع القرآن، ما يُروى عن العلماء من الاكتفاء أحياناً بروايات الآحاد في

(1) المصدر نفسه، 1/ 284.

(2) يقول عبد الرّحمن بدويّ، مبرزاً إنكار ابن الراوندي والمتطرّفين من المعتزلة، على حدّ عبارته، «قيمة التواتر البرهانيّة»: «كانوا يقولون (تبعاً للإيجي): من الممكن أن يكذب واحد من بين رجال التواتر، وتبعاً لهذا، فمن الممكن أن يكذبوا جميعاً؛ لأنّ كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده، ولهذا فإنّ اللّفظ الذي يستخدمه ابن الراوندي، فيما يتعلّق بهذا (وهو المواطأة على الكذب) قد أحدثه المعتزلة من قبل». من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص142.

(3) انظر، في ذلك، المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وقد استمرّ العلماء في طرح مسألة التواتر في نقل القرآن. وفي الأخبار عموماً حتى في العصور الحديثة. يقول أحدهم: وليس التواتر راجعاً إلى عدد الناقلين، ولا منوطاً بالكثرة والقلّة، مثلما حقّقه المحقّقون من علماء الكلام ومن الأصوليّين، ولكنّه راجع إلى هذا المعنى، الذي عبّر عنه الأصوليّون، بأنّه اتفاق قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب. واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من العدد ومن الكثرة، وإنّما تأتي باختلاف الغايات... فالقرآن العظيم، حينئذ، منقول بطريق التواتر والاشتهار بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به. واعتمد نقله على السّماع، وعلى النقل اللّفظي، ولم يعتمد على الكتابة «التي هي مظنّة لإمكان التدليس». ابن عاشور، محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، ص145. والطريف، فيما جاء لدى الشيخ ابن عاشور، سعيه إلى تقديم فهم فيه شيء من الجدّة لمعنى التواتر، وتحقّقه في نقل القرآن، فضلاً عن تفضيله النقل الشفويّ على النقل كتابة حفظاً لمعنى التواتر، ولأصالة النص وصحّته، وهو أمر فيه نظر.

إلحاق بعض الآيات إلى المصحف: يقول السّجستاني في **(أخبار جمع المصحف)**: «قال عثمان: من كان عنده من كتاب الله شيء، فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاء خزيمة بن ثابت، فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما، قالوا: وما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله ﷺ ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ...﴾ [التّوبة: 128] إلى آخر السّورة، قال عثمان: فأنا أشهد أنّهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختمت بهما براءة»[1]. ولئن سعى عثمان بن عفان إلى إثبات ما جاء به خزيمة بن ثابت في المصحف، وألحق ذلك بآخر سورة التوبة، فإنّ ذلك لا يغيّر من جوهر الأمر شيئاً، فالخبر لم يحقق مفهوم التواتر. على الرغم ممّا تذكره المصادر من أنّ خزيمة هذا «كان يدعى ذا الشهادتين، أجاز رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين»[2].

ولئن كانت الرّوايات تختلف في مدى معرفة زيد بن ثابت بالآيات التي وجدها عند خزيمة بن ثابت[3]، فإنّها تتّفق على أنّ إلحاقها بالمصحف العثماني إنّما تمّ من خلال شهادة رجل واحد، على الرغم من إقرار اللّجنة، التي تابعت الجمع، الاعتماد مبدئياً على شهادتين على الأقل لقبول الآيات التي يأتي بها الحفّاظ وقرّاء القرآن. ولا شكّ في أنّ قبول هاتين الآيتين عن

---

(1) السّجستاني، كتاب المصاحف، ص10-11. وكذلك ص31. وانظر رواية شبيهة في: الدّاني، المقنع، ص14. والسّيوطي، الإتقان، 1/ 169-170. وراجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/ 51. وانظر الرواية على لسان زيد بن ثابت عند: الطبري، تفسيره، 1/ 49.

(2) السجستاني، المرجع نفسه، ص29.

(3) يقول زيد بن ثابت: «حتى وجدت آخر سورة التّوبة مع خزيمة بن ثابت الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التّوبة: 128]». السجستاني، المصاحف، ص9. وانظر: الطبري، جامع البيان، 1/ 49. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/ 51.

خزيمة بن ثابت يتعارض مع مفهوم التواتر الذي به جمع القرآن، بما أنّها رواية آحاد. وقد شعر العلماء المسلمون بحرج المسألة وإرباكها المسلّمة التي وضعوها لصيانة النصّ. وقد استشعر القرطبيّ خطورة الأمر، ولهذا نجده يجتهد في تأكيد تواتر كامل النّص حتى تلك التي جاء بها هذا الصحابيّ، وإجماع المسلمين عليها إجماعاً. يقول: «وقد طغى الرّافضة -قبّحهم الله تعالى- في القرآن، وقالوا: إنّ الواحد يكفي في نقل الآية والحرف كما فعلتم، فإنّكم أثبتم بقول رجل واحد هو خزيمة بن ثابت وحده آخر سورة (براءة)، وقوله: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ﴾ [الأحزاب: 23]، فالجواب أنّ خزيمة رضي الله عنه لمّا جاء بهما تذكرهما كثير من الصّحابة، وقد كان زيد يعرفهما؛ ولذلك قال: فقدت آيتين من آخر سورة (التوبة)، ولو لم يعرفهما لم يدر هل فقد شيئاً أو لا، فالآية إنّما ثبتت بالإجماع لا بخزيمة وحده»[1]. وعلى هذا النّحو، فإنّ المفسّر يقلّص من دور خزيمة، ويحصره في تذكير الجامعين بما نسوه ليس أكثر، بما أنّهم يعرفون الآيتين أصلاً. ولعلّنا لا نبالغ عندما ندرج خطاب القرطبيّ في إطار محاولة تبرير الواقع للبحث عن مخلص من حقائق التّاريخ المحرجة.

د- في نقد القراءات والقول بالأحرف السّبعة:

لقد انتبه العلماء إلى ما يمكن أن يفضي إليه القول بتعدّد الأحرف والقراءات من نتائج يمكن أن تلمس جوهر القرآن، وتحرج مفهوم إعجازه؛ ولذلك نجدهم يبحثون عن ضروب من التأويل شتى، ليس الجامع بينها سوى محاولة صيانة النصّ جوهر العقيدة، والسّعي إلى التهوين من أمر الأحرف في علاقتها بالدلالة، وقد تعرّضنا، آنفاً، إلى التردّد الذي عُرفت به مواقفهم من مسألة الأحرف، وقد تفطّن القرطبي إلى إحراجات القول بتعدّد الأحرف، وبلوغها السّبعة، في مستوى دلالة النصّ من ناحية أولى، وفي إعجازه من

(1) القرطبي، المرجع نفسه، 1/ 56.

ناحية ثانية. يقول: «أباح الله لنبيّه عليه السّلام هذه الحروف السّبعة، وعارضه بها جبريل عليه السّلام في عرضاته على الوجه الذي فيه الإعجاز، وجودة الرصف. ولم تقع الإباحة في قوله عليه السّلام: «فاقرؤوا ما تيسّر منه» بأن يكون كلّ واحد من الصّحابة، إذا أراد أن يبدّل اللّفظة من بعض هذه اللّغات، جعلها من تلقاء نفسه، ولو كان هذا لذهب إعجاز القرآن»[1].

ولمّا كان تدخّل البشر في النصّ الإلهيّ أمراً مستحيلاً في المعتقد الإسلاميّ عموماً، صارت الأحرف جميعها تعود إلى النبيّ، الذي أقرأه جبريل على أنحاء مختلفة، «فأقرأ [الرّسول] مرّة لأبيّ بما عارضه جبريل، ومرّة لابن مسعود بما عارضه به أيضاً... وإلا فكيف يستقيم أن يقول النبيّ ﷺ في كلّ قراءة منهما، وقد اختلفا: (هكذا أقرأني جبريل) هل ذلك إلّا أنّه أقرأه مرّة بهذه ومرّة بهذه»[2]. غير أنّ التردّد والحيرة يتواصلان داخل الفكر السنّي نفسه نتيجة عسر تجاوز هذه المشكلة، فالطاهر بن عاشور، على سبيل المثال، ينتهي به البحث في معنى الأحرف إلى تحسين القول بأنّها «لهجات العرب في كيفيّات النّطق، كالفتح، والإمالة، والمدّ، والقصر، والهجر، والتّخفيف، على معنى أنّ ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن. وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدّمنا»[3]. وسرعان ما يعود الشيخ إلى الموضوع، وكأنّه شعر بأنّ هذا القول في الأحرف لا يمكن أن يبرّر سلوك عمر بن الخطاب وتعنيفه لهشام بن حكيم، وهو أحد المقرئين من الصحابة، فضلاً عن كونهما ينطقان بلهجة قبيلة قريش التي ينتميان إليها، فلا يمكن، إذاً، أن يكون غضب عمر بن الخطاب لاختلاف لهجته مع هشام بن حكيم (ت 13هـ)، فلا يبقى أمام الشيخ ابن عاشور إلا الاحتمال والتخمين في تفسير الاختلاف. يقول: «يحتمل أن يرجع [الخلاف بينهما] إلى ترتيب آي السّور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب

(1) المرجع نفسه، 1/ 47، والحديث رواه البخاري، رقم: 2419.
(2) المرجع نفسه، ص47-48.
(3) ابن عاشور، الطّاهر، تفسير التحرير والتنوير، 1/ 58.

الذي قرأ به عمر، فتكون تلك رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن دون تعيين ترتيب الآيات من السّورة»[1]. ومن الطّبيعي أن تنتهي الرّخصة بتدوين المصحف، أو على الأوّل بترتيبه على نحو العرضة الأخيرة في زمن أبي بكر[2].

هـ - الشفويّ/المكتوب: الصراع والتعايش، الخطّ: ووضعه في بدايات الإسلام:

لقد اعترف المسلمون، منذ زمن طويل، بأنّ نصّ القرآن، الذي أصدرته اللّجنة التي عيّنها عثمان، لم يكن كاملاً على وجه الإطلاق. ويوجد بين أيدينا عدد من الرّوايات التي أخذت عن هذا النصّ أخطاء مباشرة. يقول الداني (ت 444هـ): «وهذا الباب [ذكر ما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشّام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنّقصان] سمعناه من غير واحد من شيوخنا»[3]. كما تذكر المصادر بعض الرّوايات، التي تشير إلى أنّ المصاحف قد عُرضت على عثمان بعد انتساخها، ورفض أن يغيّر ما فيها من اللّحن، قائلاً: «لا تغيّروها، فإنّ العرب ستغيّرها (أو قال ستعربها) بألسنتها لو كان الكاتب من ثقيف، والمملي من هذيل، لم توجد فيه هذه الحروف»[4]. وعلى

---

(1) المرجع نفسه، 1/ 59.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المقنع، ص102. ويعرض الداني عدداً من الاختلافات المشهورة بين المصاحف، التي تعود إلى المصحف الإمام جميعها. وينقل السيوطي عن أبي عبيد (ت 223هـ أو 224هـ)، في (فضائل القرآن)، قوله: «حدّثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه، قال: سألت عائشة عن لحن القرآن عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: 63]. وعن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النّساء: 162]. وعن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المائدة: 69]، فقالت: يا بن أخي، هذا عمل الكتاب، أخطئوا (كذا) في الكتاب». الإتقان، 2/ 269. وانظر، أيضاً، الخبر ذاته في: الدّاني، المقنع، ص121.

(4) السيوطي، الإتقان، 2/ 27. والرّواية في (المقنع) لا تختلف كثيراً. «يقول عثمان: اتركوها فإنّ العرب ستقيمها، أو ستعرّبها بلسانها». ويعلّق الداني: «إذ ظاهره يدلّ على خطأ في الرّسم». المقنع، ص119.

الرغم من أنّ أغلب العلماء ذهبوا إلى تضعيف هذا الخبر ونقد إسناده نقداً صريحاً[1]، فضلاً عن كونه يتعارض، في تقديرهم، مع رغبة عثمان في توحيد النّاس على قراءة واحدة، فإنّه يكشف عن وضع الخطّ في هذه المصاحف الأولى، وطرق رسمها، فقد كانت تكتب، كما هو معلوم، دون نقط، أو حركات إعراب. وهو ما يسمّيه أصحاب تاريخ القرآن «الحروف السّاكنة التي تحتمل معاني عديدة، ولم يكن بها حروف مدّ، ولا عناوين، أو تقسيم للآيات»[2]. ويمثل كتاب أبي عمرو الدّاني **(المقنع في رسم مصاحف الأمصار)** أقدم عرض وصلنا يكشف الاختلافات التي أُثبتت بين المصحف الإمام؛ مصحف عثمان بن عفان من ناحية، وبقيّة المصاحف التي انتسخت منه تحت أمره، ثم أرسلت إلى المدن والأمصار[3]. وقد كانت المقارنة تتمّ دائماً بين هذه المصاحف من ناحية، والمصحف الإمام من ناحية أخرى، باعتباره نسخة مكتوبة تواصل حضورها، حسب زعم أبي عمرو الدّاني، إلى فترات متأخّرة. يقول: «حدّثنا خلف عن إبراهيم بن محمّد، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد، قال: حدّثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدّثنا أبو عبيد القاسم بن سلام، قال: رأيت في الإمام مصحف عثمان بن عفان، استخرج لي من بعض خزائن الأمراء. ورأيت فيه أثر دمه. في [سورة البقرة: 58] ﴿خَطَٰيَٰكُمْۚ﴾ بحرف واحد»[4]. ومهما يكن مدى صدق الرّاوي فيما أخبر، وهل ما رآه، هو بالفعل من آثار دماء عثمان أم اشتبه الأمر عليه، وهل هو من آثار دم عثمان، أم من آثار المداد أو غيره ممّا يمكن أن يفعله الزّمن بالآثار المكتوبة، فإنّ الاستناد إلى المصحف الإمام في المقارنة بين القراءات أمر سيتواصل لاحقاً، ليس بين مصاحف الأمصار التي اعتمدت على المصحف الإمام

---

(1) انظر، على سبيل المثال: الدّاني، المرجع نفسه، ص119-120.

(2) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ج3، ص684.

(3) يخصّص الدّاني، في (المقنّع)، باباً كاملاً للغرض، وهو الباب الأخير من كتابه. وانظر خاصّةً: ص106-125.

(4) الداني، المرجع نفسه، ص23-24.

مرجعاً لها عند انتساخها فحسب، بل بين القراءة التي عدّت رسميّة وغيرها من القراءات، التي وُسمت بالشذوذ، وسنجد لدى المفسّرين صدى واضحاً لذلك. ولا شكّ في أنّ صاحب (**الكشاف**) يمثل أوضح مثال على ما نذهب إليه[1]؛ إذ إنّ المقارنة، على نحو ما تخبر به المصادر، إنّما كانت بين نصوص مكتوبة، إلى جانب مقارنته تلك المصاحف المكتوبة بما هو متداول شفويّاً على نحو ما هو مشهور.

ولئن كانت الاختلافات، التي رصدها العلماء بين هذه النّسخ، التي وجّهت إلى الأمصار، والمصحف العثماني، طفيفة لا تمسّ الجوهر[2]، فإنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، يكمن في أنّ محاولة عثمان القضاء على نسخ القرآن المخالفة باءت بالفشل لأسباب موضوعيّة، لعلّ أبرزها اثنان: أمّا الأوّل، فيتعلّق بوضع الخطّ، حينئذ؛ إذ لم يكن يسمح بحسم الأمور تماماً. وأمّا الثاني، فيتعلّق بالتعايش بين المكتوب والشفويّ؛ إذ يبدو أنّ تدوين المصحف لم يمنع النّاس من مواصلة القراءة على نحو ما حفظوا رواية عن الرّسول، أو عن أصحابه. وبهذا المعنى نفهم ما يذهب إليه عدد من الباحثين، ولا سيّما من المستشرقين، من التّقليل من شأن المصحف العثماني[3] في مستوى حسم الخلاف، أو السّيطرة عليه على أقلّ تقدير.

---

(1) انظر: الزمخشري، الكشّاف، [العنكبوت: 27-28]، و[الأحزاب: 10]، و[ص: 26-27]. وفي تفسيره لسورة [المائدة: 54]، يورد الزّمخشري: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ...﴾، «وقرئ: من يرتدّ ومن يرتدد، وهو في الإمام بدالين». 1/ 630. وإذا كان الزّمخشري لا يذكر مصدر الرّواية، فإنّ الدّاني يردّها إلى أبي عبيد (ت 223 أو224هـ (المقنع، ص107. وانظر، أيضاً، قوله: «قال أبو عبيد: وكذلك رأيتها في الذي يقال له الإمام مصحف عثمان ابن عفان ﷺ...». ص112.

(2) انظر عرض الدّاني في كتابه (المقنع)، وراجع ما ذكره نولدكه، تاريخ القرآن، 3/ 451-458.

(3) انظر، على سبيل المثال، نولدكه، تاريخ القرآن 3/ 544 وما بعدها. وانظر، أيضاً: م. وات .Bell's Introduction to the Qur'an.(M. Watt.)

ولا تمثل الاختلافات، التي عرضها الدّاني، في المقارنة بين النسخة العثمانية وغيرها من النّسخ، دليلاً على أنّ القائمين على القرآن قراءة وتعليماً كانوا يكتفون بالاعتماد على ما في المصاحف، على الرغم مما فيها من بعض أخطاء التصحيف الكتابي. وإنّما تنهض الشواهد والأخبار لتؤكد تواصل سيطرة الشفويّ في قراءة القرآن، واستمرار سطوة الرّواية على النصّ المكتوب. ويورد الدّاني الخبر الآتي: «قال أبو عمرو: فهذا جميع ما انتهى إلينا بالرّوايات من الاختلاف بين مصاحف أهل الأمصار، وقد مضى من ذلك حروف كثيرة في الأبواب المتقدّمة. والقطع عندنا على كيفيّة ذلك في مصاحف أهل الأمصار على قراءة أئمّتهم غير جائز إلا برواية صحيحة عن مصاحفهم بذلك؛ إذ قراءتهم، في كثير من ذلك، قد تكون على غير مرسوم مصحفهم، ألا ترى أنّ أبا عمرو قرأ: (يا عبادي لا خوف عليكم) في [الزخرف: 68] بالياء، وهو في مصاحف أهل البصرة بغير ياء، فسُئل عن ذلك، فقال: «إنّي رأيته في مصحف أهل المدينة بالياء، فترك ما في مصحف أهل بلده، وأتبع في ذلك مصاحف أهل المدينة»[1]. وهو ما يؤكّد أنّ التعويل على المكتوب في مراحل الإسلام المبكّرة إنّما كان أمراً قليل التواتر[2]؛ إذ واصل القرّاء الاعتماد على الرّواية الشفويّة، التي يحملونها في صدورهم، ثمّ إنّ التزامهم بمصاحف أمصارهم لم يكن يمنعهم من الاطّلاع على مصاحف المدن الأخرى، وجماع ذلك يفسّر «لماذا لا تظهر الرّوايات حول هذه الكتابات [كتابة مخطوطات القرآن] أيّة تأرجحات تقريباً، وأنّها أمينة كليّاً»[3].

(1) الدّاني، المرجع السابق، ص117.

(2) يشير محمّد القاضي إلى أنّ الصّراع بين الشفوي والمكتوب استمرّ في المعرفة العربية إلى حدود القرنين الثالث والرّابع للهجرة، فلا غرابة في أن تتواصل سطوة الشفوي في المراحل الأولى من الإسلام. انظر: الخبر في الأدب العربيّ: دراسة في السرديّة العربيّة، كليّة الآداب في منوبة تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م. وراجع، خاصّةً، فصل (المشافهة والتدوين)، ص147-181.

(3) نولدكه، تاريخ القرآن، 3/ 449.

لقد كان عثمان بن عفان يسعى بتدوين النصّ، وإحراق المصاحف الأخرى، إلى القضاء على ما يسمّى المصاحف الموازية، كمصاحف ابن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما. وكانت غايته، دون شكّ، توحيد الأمّة، والاحتياط من المتربّصين بها، وإن كان عمله غير بعيد عن مطامح رجل السّلطة، الذي يسعى إلى امتلاك النصّ المقدّس، وامتلاك الحقيقة تبعاً لذلك. غير أنّ الخليفة الثالث قد عمّق التنوّع والاختلاف، من حيث أراد التوحيد والتقنين؛ إذ تؤكّد الشواهد التاريخية أنّ النّسخ التي انتسختها لجنته، والتي أرسلها إلى الأمصار، كانت تحوي هي، أيضاً، اختلافات ناتجة عن أخطاء النقل عن النصّ الإمام، مصحف عثمان. ولعلّ هذا ما دشّن لمرحلة الانتقال من الحديث عن الأحرف السّبعة، الذي كان مشهوراً في حياة الرّسول، إلى الحديث عن تعدّد المصاحف الموازية والقراءات زمن عثمان، ليتطوّر ذلك لاحقاً في مرحلة متأخّرة، فيظهر علم القراءات، ويسعى الطبري، ثمّ ابن مجاهد خاصّةً، إلى تقنينها وضبطها بعدد معيّن ما فتئ أن ارتفع، فكان سبع قراءات مع ابن مجاهد، ثمّ صار عشراً وأربع عشرة في مرحلة لاحقة.

غير أنّ القرآن، في صورته الشفويّة، وعبر تناقله بين النّاس رواية، لم يكن، على ما يبدو، قادراً على تحقيق الانتشار في مدّة وجيزة، وهو، فضلاً عن ذلك، عاجز عن إشباع الحاجة إلى نشر المعرفة بالإسلام، وبقيمه، ومبادئه، وتعاليمه الجديدة، لاسيّما أنّ حفّاظ القرآن من صحابة النبيّ الأوائل لم يكن عددهم أكبر من أولئك الذين يروون الأشعار الجاهليّة، ويحفظون أيام العرب: «وبينما كان نبع المأثور القرآني الشفويّ يتدفق في المدينة المنوّرة بغزارة، لم تكن تملك المراكز الإسلاميّة الجديدة في الأقاليم المفتوحة الكثير من الحفّاظ الذين يحفظون أجزاء القرآن كلّها، هذه المراكز الجديدة، ومنها الكوفة، والبصرة، ودمشق، كانت تحتاج في عمليّة تشكيل حياة الجماعة الإسلاميّة، وكانت بسبب الاتصال الوثيق بأهل الكتّاب والتّنافس وإيّاهم في آن، تحتاج إلى معرفة وثيقة بالقرآن، لهذا جاء جمع

القرآن بالكوفة على يد ابن مسعود، وكذلك مصحف عثمان، محققاً لآمال هذه المراكز»[1]. فجمع القرآن، وعمليّة تدوينه، وإرسال النّسخ إلى الأمصار، تبدو، إذاً، ملبّية لحاجة معرفيّة داخليّة[2] تُعَدُّ من مقتضيات نشر الرّسالة الجديدة، وليست المسألة ذات أبعاد سياسية فحسب، كما هو رائج عند أغلب الباحثين المعاصرين[3]. وممّا يعتمده المؤرّخون دليلاً على نشاط حركة تدوين القرآن في المراحل الأولى، أنّ أتباع معاوية استطاعوا، في معركة صفين، التي وقعت عام (37) من الهجرة، أن يحملوا على أسنّة رماحهم عدداً من المصاحف في حادثة التحكيم الشهيرة. ويشير هشام جعيط إلى أنّ عددها بلغ، حسب بعض الرّوايات، (500) مصحف[4].

(1) نولدكه، المرجع نفسه، 3/ 558.

(2) يقول جعيّط: «كانت القراءة، تفسير القرآن ومجابهة التنوّعات القرآنيّة، قد صارت الشأن الكبير الشاغل لحلقات واسعة من المقاتلة في الأمصار، وليس فقط في الجوامع؛ بل في الحرب أيضاً. لقد حلّ القرآن محلّ الشعر، وقام مقام ثقافة العرب الأنتربولوجيّة المتحدّرة من الجاهليّة، واكتسح حقل الوعي على الأقل، عند بضع مئات من الناس هنا وهناك». الفتنة، مرجع سابق، ص104.

(3) انظر، على سبيل المثال: ميل بلاشير الواضح إلى ذلك في:

Blachère, Introduction au Coran, p. 58 ff.

(4) جعيّط، الفتنة، ص205، على الرغم من أنّ برجشتراسر يبدي شيئاً من التحفّظ حول مفهوم هذه المصاحف التي وقع حملها، إذ يشير إلى شكل المصحف وهيئته آنذاك يقول: «لا يقصد بذلك المعنى الحرفي، فالمصحف الكوفيّ المكتوب على الرقّ هو في العادة مصحف ضخم»، تاريخ القرآن، 3/ 558، على الرغم من أنّ الأستاذ محمد الطالبي يلحّ على انتشار الكتابة الثموديّة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام ومعرفة الجاهليين بالبرديّ، والجلد، والرقّ، وهي محامل الكتابة حينئذ قبل ظهور الورق. ومعلوم أنّ غاية الأستاذ الطالبيّ الردّ على من يزعم قلّة انتشار الكتابة والكتاب بالمعنى الدقيق للكلمتين في بداية الإسلام؛ ولذلك يستنتج: «وهكذا، عندما نزل القرآن، قد بلغ الكتاب عامة نضجه وسنّ كهولته ورشده، فأصبح واسع الانتشار، يسير التناول معروفاً من القاصي والداني» ليطمئن قلبي، سراس للنشر 2007م، ص65. على الرغم من أنّ المصنفات الإسلاميّة تؤكّد، مثلاً، أنّ الكتابة لم تكن منقوطة ولا مشكولة شكل إعراب، وكانت لذلك في حاجة إلى الحفظ الشفوي، ولا يمكن بأيّ حال من =

لقد ظهر القرّاء باعتبارهم مجموعة تملك نفوذاً كبيراً إثر حادثة التّحكيم المشهورة في معركة صفّين، ولابدّ من أن نشير إلى أهميّة دورهم تاريخيّاً في المستوى الدّيني والسّياسي، ولعلّ برجشتراسر من أوائل من تفطّنوا إلى قيمة هؤلاء تاريخيّاً؛ حيث يشير إليهم، قائلاً: «وبات القرّاء يشكّلون حزباً نافذاً في أوساط أهل العراق»[1]. فلم يكن دور القرّاء، حسب ما تخبر به الرّوايات والأخبار، منحصراً في حدود تلاوة القرآن، أو تعليم النّاس آياته في الجوامع. وإنّما استطاعوا، على ما يبدو، تأسيس حزب أو مؤسّسة ذات مرجعيّة دينيّة بعيدة التأثير، كيف لا وهم من يحملون النصّ المقدّس في صدورهم، وهو النصّ الذي لا خلاص للإنسان المسلم، ولا نجاة له في معاشه ومعاده، إلّا به. لقد كان القرّاء يملكون تاريخيّاً هذه القدرة على قيادة الأمّة. «فالقرّاء يتكلّمون باسم القرآن، الذي يشكّل غذاءهم الأخلاقي، وثقافتهم السّياسيّة»[2].

ويبدو أنّ حملهم القرآن في صدورهم جعلهم، في نظر المؤمنين، بمنزلة القادة، الذين بإمكانهم هداية الأمّة، وإرشادها، ولعلّ ما عمّق هذه الصّورة أنّ القرّاء «قد ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالفقهاء؛ إذ مثلوا نواة من علماء دين، وقد أحاطوها بحلقة أوسع من الرّجال الأتقياء»[3]. وكان رفض الكثير منهم لحركة التدوين مأتاه، على ما يبدو، خشيتهم من سحب البساط من تحت أرجلهم، فالتدوين يعني تعميم النصّ بأيدي الناس، وكأنّه، على هذا النحو، ضرب من

= الأحوال أن تكون قد بلغت مرحلة النضج والاكتمال مثلما يذهب إليه الأستاذ الطالبي، راجع على سبيل المثال، ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، ط2، 1400هـ، ص8-9، وابن خلدون، المقدمة، ص505.

(1) تاريخ القرآن، 3/ 558.

(2) جعيّط، الفتنة، ص106.

(3) انظر مقالة «قرّاء» بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 4/ 502 يقول ناجال (Nagel):

Les Kurra avaient été étroitement liés aux fukaha constituant un noyau de savants religieux autour du quel ils avaient formé un cercle plus large d'hommes pieux.

ضروب افتكاك السّلطة وإشاعتها بين العموم، فالتدوين، الذي أمر به عثمان، إنّما هو، في النهاية، تهديد بإمكانيّة فقد القرّاء مكانتهم باعتبارهم صحابة الرّسول، فضلاً عن كونه يلغي وجه تميّزهم عن غيرهم من المسلمين، فحركة الرّفض التي أبداها القرّاء إنّما مصدرها إحساسهم بخطر يحدق بهم، «وبدأ الأفق التاريخي والتناسليّ لتكوّن الأمّة ينفلت منهم من جرّاء حضور النصّ المقدّس الكلّي القدرة، مثلما أنّ واجب الطاعة بدأ ينفلت من أيديهم»[1]. وكان عبد الله بن مسعود واحداً من أهمّ القرّاء حرصاً على الحفاظ على قراءته المخصوصة للقرآن، وعدم تنازله عنها، على الرغم من تهديد الخليفة له، وتنكيله به. وممّا يؤكّد هذه السّلطة، التي اكتسبها القرّاء لدى الناس، وارتباطهم بصفوف الفقهاء وأهل الإفتاء؛ ممّا رسخ هيبتهم في نفوس الناس، ما يورده ابن الجزري في ترجمته لابن مسعود. يقول: «...قال مسروق، وكان عبد الله يقرئنا القرآن في المسجد، ثمّ يجلس، بعد ذلك، يفتي النّاس»[2]. وقد اكتسب القرّاء سلطة معنويّة إضافيّة في الإسلام لخصيصة اختصّ بها هذا الدّين مقارنة بغيره من الأديان السماويّة، فالمسلم في حاجة إلى حفظ مقاطع قرآنية للقيام بشعائره التعبديّة الدينيّة، ولا ملجأ له سوى هؤلاء القرّاء الذين تولّوا تحفيظ النّاس القرآن شفويّاً؛ لأنّ الحفظ واجب دينيّ لا محيد عنه. وقد تفطّن ابن الجزري إلى هذه المسألة، وقارن بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، فانتهى إلى أنّ استحضار الآيات القرآنية عن ظهر قلب «خصيصة أمّة الإسلام... فأهل الكتاب لا يحفظون نصوصهم المقدّسة، ولا يقرؤونها كلّها، إلا نظراً لا عن ظهر قلب. أمّا المسلمون، فخصّوا بحفظ نصّهم المقدّس؛ لأنّ الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصّدور لا على حفظ المصاحف والكتب»[3].

---

(1) جعيّط، الفتنة، ص106.

(2) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القرّاء، 2/ 294.

(3) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د.ت)، 1/ 12.

وهكذا، يجب ألّا نستغرب من أمر تعدّد القراءات واختلافها بين الأمصار، فلقد كان الوحي يتلقى مشافهة، ويبلّغ للناس بالطريقة نفسها، ويتداوله الناس، إثر ذلك، في الصّلاة، وفي مختلف الشّعائر من طريق الرواية والسّماع. وعلى الرغم من كلّ المحاولات في توحيد القراءة من قبل عثمان بن عفان، بقي النصّ عصيّاً رافضاً كلّ أشكال الخضوع لصوت واحد، أو صورة واحدة.

لقد شاع أمر القراءات بين أهمّ الأمصار الإسلاميّة. ويؤكّد السجستاني (ت 316هـ) أنّ القراءات على أحرف أبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، قد اشتهرت في مناطق عديدة. وتنقل لنا الأخبار أنّ عثمان بن عفّان شعر بالحرج الشديد لما بلغه ذلك، فخطب في الناس قائلاً: «أيّها النّاس! عهدكم بنبيّكم منذ ثلاث عشرة، وأنتم تمترون في القرآن، وتقولون: قراءة أبيّ، وقراءة عبد الله. يقول الرّجل: والله ما تقيم قراءتك»[1]. ولا شكّ في أنّ فزع عثمان بن عفان من ظاهرة الاختلاف بين النّاس في القراءة، وما نتج عنه من تكفير بعضهم بعضاً، إنّما تعكس استفحال الأمر في الواقع، الأمر الذي دفع الخليفة إلى التدخّل الحازم لتوحيد النصّ.

وقد تفطّن العلماء القدامى إلى أنّ محاولة الخليفة الثالث، على الرغم من قيمتها، لم تكن قادرة على إنهاء الخلاف، وحسم الأمور؛ إذ تواصل تنوّع القراءات حتى بعد توجيه عثمان للنّسخ المشهورة للأمصار. وينقل ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) خبراً مهمّاً استوقفنا: «قال ابن أبي هشام: إنّ السّبب في اختلاف القراءات السّبع وغيرها أنّ الجهات، التي وجّهت إليها المصاحف، كان لها من الصحابة من حمل عنه أهل تلك الجهة، وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل، قال: فثبت أهل كلّ ناحية على ما كانوا تلقوه سماعاً عن الصحابة بشرط موافقة الخطّ، وتركوا ما يخالف الخطّ، امتثالاً لأمر عثمان الذي وافقه عليه الصحابة، لما رأوا في ذلك من الاحتياط

(1) السجستاني، كتاب المصاحف، ص23.

للقرآن، فمن ثمّ نشأ الاختلاف بين قرّاء الأمصار مع كونهم متمسّكين بحرف واحد من السّبعة»[1]. وهو ما يؤكّد تواصل سيطرة الرواية الشفويّة على نقل القرآن وتلاوته، وعجز الخط على صورته الأولى عن تعويض المعرفة الشفويّة، فحالة الخطّ العربي لم تكن، قبل نقط المصاحف، في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل، تسمح بتداول النصّ المكتوب، كما رأينا آنفاً؛ ولذلك بقي الاستناد إلى الرواية الشفويّة أمراً أساسيّاً، وليس المكتوب في هذه الحالة إلا وثيقة تعضد الشفويّ، وترسّخه على نحو من الأنحاء.

ولئن كانت مسألة الخطّ، الذي رسمت به المصاحف، من المسائل التي أثارها المستشرقون في العصور الحديثة على اختلاف نواياهم وغاياتهم، فإنّ القضيّة ذاتها قد اهتمّ بها العلماء القدامى، ودوّنوا فيها، وبالغوا أحياناً في الاعتناء بها، فوقع تعظيم شأنها، وشأن القائمين عليها، ولذلك بقي الرّسم العثماني سنّة متّبعة، واشتدّ الحرص على عدم مخالفته. يقول الزركشي: «سُئِلَ مالك رحمه الله: هل تكتب المصحف على ما أخذته الناس من الهجاء؟ قال: لا، إلا على الكتبة الأولى... وقال الإمام أحمد رحمه الله: تحرم مخالفة خطّ مصحف عثمان في ياء، أو واو، أو ألف، أو غير ذلك»[2]. وقد بلغ أمر تعظيم الرّسم العثماني ببعض التّابعين درجةَ كره القراءة في المصاحف المنقوطة نقط إعراب: «حدّثنا عبد الله، حدّثنا هارون بن سليمان، حدّثنا سعيد عن قتادة أنّه كان يكره أن ينقط المصحف بالنّحو... وعن الأوزاعي عن قتادة قال: وددت أنّ أيديهم قطعت، يعني: من نقط المصحف»[3]. وهذه المبالغة في التعامل مع النسخة «الأصليّة»، أو ما شاكلها من النسخ، إنّما مأتاها الرّغبة في الالتزام بصورة للقرآن تذكّر بالعهود الشفويّة. ومن المعلوم أنّ المصاحف الأولى كانت خالية من النقط،

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 8/ 660.

(2) الزركشي، البرهان، 1/ 379.

(3) السّجستاني، كتاب المصاحف، ص141، 142.

وعلامات الإعراب، وأسماء السّور، والحدود بينها، ولم تكن صورتها على ذلك النحو تسمح لغير الحافظين من تلاوة القرآن؛ لأنّ الحروف السّاكنة تسمح بإمكانات كثيرة في القراءة. وعلى الرغم من هذا الاحتراز في التعامل مع الخطّ في رسم المصاحف، فإنّنا نجد الجاحظ يعبّر عن وعي دقيق بقيمة التدوين بصورة عامّة في الثقافة، وفي نشر المعرفة عبر الأجيال، فصار الخطّ يعوض الحافظة والذاكرة؛ حيث يصبح الكتاب مستودع المعرفة يقول: «ولولا الكتاب لاختلفت أخبار الماضين، وانقطعت آثار الغائبين، وإنّما اللّسان للشّاهد لك، والقلم للغائب عنك، وللماضي قبلك، والغابر بعدك، فصار نفعه أعمّ، والدّواوين إليه أفقر»[1]. وهكذا، طرح تطوّر الخطّ العربي على القائمين على رسم المصاحف أسئلة محرجة كثيرة، لعلّ أهمّها معرفة مدى قدرتهم على الإفادة من هذا التطوّر في إعداد نسخ جديدة للنصّ العثماني. ويبدو أنّ الاحتراز من التعامل مع تحسّن وضع الخطّ في رسم المصاحف قد تواصل حتى إلى عهود متأخّرة، على الرغم من أنّنا نقف عند ابن خلدون على رأي طريف يقطع فيه مع التصوّر التقليديّ، حيث يميّز بين البعد البشريّ للمصحف، متمثلاً في الخطّ، والبعد الاعتباري له؛ ليعبّر، في **(المقدّمة)**، بجرأة واضحة في نقده للصّحابة الذين كتبوا المصاحف، على أساس أنّهم لم يمتلكوا حينئذ الصّناعة؛ «وانظر ما وقع، لأجل ذلك، في رسمهم المصحف، حيث كتبه الصّحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخطّ عند أهلها. ثمّ اقتفى التابعون من السّلف رسمهم فيها تبرّكاً بما رسمه

---

(1) الجاحظ، الرّسائل، 3/ 27. ومعلوم أنّ الجاحظ يهتمّ بالتدوين في مفهومه الواسع، وفي شتّى العلوم والمعارف، ويبدي عز الدّين بن عبد السّلام موقفاً محترزاً من قضيّة كتابة المصاحف خوفاً من الالتباس، غير أنّه يشير إلى أنّ ترك الإفادة من الخطّ وتطوّره قد يذهب بالعلم. يقول: «لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرّسوم الأولى باصطلاح الأئمّة؛ لئلا يوقع في تغيير من الجهّال، ولكن ينبغي إجراء هذا على إطلاقه؛ لئلّا يؤدّي إلى دروس العلم». انظر: الزّركشي، البرهان، 1/ 379.

أصحاب رسول الله ﷺ، وخير الخلق من بعده... ولا تلتفتنّ في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفّلين من أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخطّ، وأنّ ما يتخيّل من مخالفة خطوطهم لأصول الرّسم ليس كما يتخيّل؛ بل لكلّها وجه... وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أنّ في ذلك تنزيهاً للصّحابة عن توهّم النّقص في قلّة إجادة الخطّ، وحسبوا أنّ الخطّ كمال، فنزّهوهم عن نقصه»[1]. وقد أوردنا الشاهد على طوله لإدراكنا قيمة الحسّ التاريخي، الذي صدر عنه رأي صاحب (**المقدّمة**)؛ حيث أكّد أنّ الخط إنّما هو صناعة مدنيّة معاشية، وأنّ الكمال فيها إضافيّ، ولا وجه للإطلاق فيه، وأنّه يكتسب بالدربة والمراس، ثم إنّه، برأيه هذا، قد ميّز بين القرآن وما هو مكتوب في المصاحف، وكأنّ في ذلك امتداداً لما رأيناه عند بعض الأصوليّين من تمييز بين القرآن والقراءات[2]. وهو تمييز بين الإلهي المفارق والبشري المحايث.

وإذا كانت القراءات قد استمرّت تحظى بالتنوّع بين الأمصار مدّة من الزّمن طويلة[3]، فإنّ عمل ابن مجاهد ودعوته إلى مصادرة كلّ القراءات الشاذة، وتسييجه لنظرية القراءات، لا يمكن أن يكون بعيداً عن ضرب من التضامن أو التواطؤ بين السلطة السياسيّة من ناحية، والثقافة العالمة من ناحية أخرى، وهي ثقافة الأرثوذكسية الدينيّة، التي ستقرّها الدولة، وتبسط نفوذها، باعتبارها تملك الحقيقة، وهذا التحالف، الذي نجد له أمثلة كثيرة في التاريخ الإسلاميّ، قد انتصر على «تحالف آخر منافس سعت الدولة

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص505.

(2) انظر ما رأيناه سابقاً حول نجم الدّين الطوفي على سبيل المثال.

(3) يورد السّجستاني، مثلاً، الخبر الآتي: «عن يزيد بن معاوية قال: إنّي لفي المسجد زمن الوليد بن عقبة في حلقة فيها حذيفة، قال: وليس إذ ذاك حجزة ولا جلاوزة إذ هتف هاتف: من كان يقرأ على قراءة أبي موسى فليأتِ للزاوية التي عند أبواب كندة، ومن كان يقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود فليأتِ هذه الزاوية التي عند دار عبد الله». المصاحف، ص11-12.

المركزية، باسم الحقيقة الدينيّة التي تحتكرها، إلى التقليل من شأنه، إنّه المجتمع المجزّأ، القبائل والعشائر والثقافة الشفوية والأديان الشعبيّة»[1].

وفي إطار هذا الصّراع، تم تثبيت الكتابة، وتنقيط الحروف، ورسم الحركات، ووقع أهمّ ذلك بإيعاز من الحجاج بن يوسف. وقد نشأ عن هذا الأمر تقديم اختيارات صرفية ونحوية على حساب أخرى. وكان من شأن ذلك أن ينال من المعنى، وممّا يقوم دليلاً على أنّ التحالف بين السلطة السياسية والثقافة العالمة المتكوّنة من الفقهاء والأصوليين، الذين هم في ركاب الدولة، أنّ الموقف، الذي سيطر لدى أهل السنّة والشيعة، هو موقف يقوم على الدّفاع عن النص المقدّس. وكان ذلك في القرن الرّابع من الهجرة، أساساً، وهو نوع من الإجماع المدعوم من السلطة المركزية، وقد تجلى ذلك خاصّة مع الوزير ابن مقلة (ت 328هـ)، الذي تولى الوزارة في عهدي المقتدر (حكم بين 295هـ-320هـ) والقاهر (حكم بين 320هـ-322هـ)[2]. وكان ابن مقلة قد كوّن لجنة لمحاكمة ابن شنبوذ (ت 328هـ). يقول صاحب **(معجم الأدباء)**: «واشتهر ببغداد أمر رجل يعرف بابن شنبوذ يقرِئ الناس، ويقرأ في المحراب بحروف يخالف فيها المصحف، فيما يُروى عن عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وغيرهما، ممّا كان يقرأ به قبل المصحف الذي جمعه عثمان، ويتتبّع الشواذ، فيقرأ بها»[3]. ويبدو أنّ ما أقدمت عليه السّلطة السياسيّة من عنف في وجه من شقّ الإجماع حول القراءة باعتماد قراءات شاذة، إنّما قد أتى في إطار ردود الفعل الإيديولوجية، التي عوّلت عليها الخلافة الإسلاميّة أيّام ضعفها ووهنها، في وجه المدّ الشّيعي، وكان ذلك

---

(1) M. Arkoun, ouverture sur l'islam, Jacques Grancher, éditeur, Paris, 1989, pp. 63-64.

(2) انظر: ابن مقلة، دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية) لسوردال (D. Sourdel) 3/ 910-911.

(3) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون، الطبعة الأخيرة، (د.ت)، 17/ 168.

خلال نهاية عهد المقتدر. ولم تفضِ جهود ابن مقلة إلى أيّة نتيجة باستثناء مساندته في المجال الدّيني للموقف السنّي بنجاعة واقتدار في وجه الخطر الشيعي فكرياً وسياسياً[1]. وهو سيحكم سيطرته، فعلاً، بحلول سنة (337هـ). وليس من قبيل المصادفات أن يكون ابن مجاهد أحد الوجوه البارزة، التي كانت طرفاً فاعلاً في محاكمة ابن شنبوذ، ودعت إلى معاقبته. يقول صاحب (**معجم الأدباء**): «فقام أبو بكر بن مجاهد فيه حقّ القيام، وأشهر أمره، ورُفع حديثه إلى الوزير في ذلك الوقت، وهو أبو عليّ بن مقلة، فأخذ وضرب أسواطاً زادت على العشرة، ولم تبلغ العشرين، وحُبِس واستُتِيب فتاب. وقال: إنّي قد رجعت عمّا كنت أقرأ به، ولا أخالف مصحف عثمان، ولا أقرأ إلا بما فيه من القراءة المشهورة»[2].

ولم تكن محنة ابن شنبوذ استثناء في تاريخ القرّاء والقراءات؛ بل إنّها ستتكرّر مع أحد المقرئين المشهورين السّابقين لمدرسة الكوفة، وهو محمّد بن الحسن بن يعقوب المشهور بابن مقسم العطار (ت 354هـ)[3]. وقد كان يجيز كلّ قراءة مطابقة للمعنى، وصحيحة في مستوى اللّغة، وتتفق مع النصّ غير المشكّل، وقد عدّ خصومه ذلك ضرباً من ضروب التصحيف، ووجهاً من وجوه استخراج الكلمات على نحو بعيد، دون سند من قراءة أيٍّ من القرّاء. ورُفِع أمره إلى السّلطان، فأحضره، واستتابه بحضرة جمعٍ من القرّاء والفقهاء، فأذعن

---

(1) ابن مقلة، دائرة المعارف الإسلاميّة، 3/ 911.

(2) الحمويّ، ياقوت، معجم الأدباء، 17/ 171. وانظر تفاصيل ذلك عند: ابن النديم، الفهرست، مكتبة الخيّاط، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص31-32.

(3) على عكس ابن شنبوذ، إنّ الأحكام، التي تصدرها الأخبار عن ابن مقسم، إيجابيّة تتّسم بطابع التقدير والإجلال، باستثناء ما عيب عليه من متابعة الشواذ في القراءة. ويذكر صاحب (معجم الأدباء) في الإشادة به: «كان ثقة من أعرف الناس بالقراءات، وأحفظهم لنحو الكوفيّين، وله في معاني القرآن كتاب سمّاه (الأنوار)، وما رأيت مثله، وله عدة تصانيف». 18/ 150. وانظر، كذلك: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 1/ 17.

بالتوبة بعد التّهديد، وانتهى أمره إلى ما انتهى إليه سلفه ابن شنبوذ. «وقيل: إنّه لم ينزع عن تلك الحروف، وكان يقرأ بها إلى حين وفاته»[1]. وبذلك يمكن أن نَعُدَّ تواصل امتحان القرّاء، الذين يقرؤون على غير الطريقة الرسميّة، دليلاً على رغبة الثقافة السنيّة المسيطرة، متحالفة مع السلطة السياسية، في الثلث الأوّل من القرن الرابع من الهجرة، في إقصاء صوت المخالف مهما كان مصدره. وفي هذا الإطار، تمّ تهميش القراءات المخالفة للمشهورة[2]، وعدّت شاذّة، واستباح الفقهاء، حينئذٍ، معاقبة القائلين بها، والدّاعين إليها.

إنّ مقالة الأحرف والقراءات تنهض دليلاً على حركيّة النصّ القرآني، ورفضه السكون، حتى بعد مدّة زمنيّة طويلة من جمعه مكتوباً في مصحف، فإذا كانت الأحرف تشير إلى معنى التنوّع والتعدّد المقبولين، فإنّ مقالة

---

(1) ياقوت، معجم الأدباء، 18/ 151.

(2) نختلف مع برجشتراسر، الذي يقلّل من شأن هذا التحالف بين الفقهاء والسّاسة، ويستبعد القصديّة فيما وقع لابن مقسم، بعد ابن شنبوذ. يقول: «ربّما كان المرء يميل إلى رؤية تدخل ابن مجاهد، وكذلك الدّعوى ضدّ ابن مقسم، على أنّها صورة مكرّرة للتقارير حول ابن شنبوذ، لولا أنّ أحد معاصري ابن مجاهد وطلّابه، وهو أبو طاهر بن أبي هاشم (ت 349هـ)، لم يشهد لها». تاريخ القرآن، 3/ 562، الإحالة رقم667. غير أنّنا نعتقد أنّ تدخّل السّلطة الدينيّة، ممثلةً في ابن مجاهد أو غيره، إنّما يعكس، في الواقع، الصراع بين القراءة الرّسميّة التي أقرّتها السلطة، وهي صورة للقرآن الرسميّ أثبتته النسخة العثمانية بالقراءة المشهورة، وبين القراءات المتحرّرة من هذه السلطة. وعلى الرغم من أنّ أبا طاهر تلميذ ابن مجاهد وصاحبه، لم يفعل فعل أستاذه في تحريض الوزراء وأصحاب النفوذ ضدّ أصحاب القراءات الشاذة، فإنّه، في النهاية، ليس سوى امتداد لآراء أستاذه، وظلّ له. يقول، مثلاً، في تهجين قراءة ابن مقسم، بعد الثناء على علمه: «وقد نبغ في عصرنا هذا، فزعم [ابن مقسم] أنّ كلّ ما صحّ عنده وجه في العربيّة، كحرف من القرآن يوافق خطّ المصحف، فقراءته جائزة في الصلاة، وغيرها، فابتدع بقيله ذلك بدعة ضلّ بها السّبيل... إذ جعل لأهل الإلحاد في دين الله بسيّئ رأيه طريقاً من بين يدي أهل الحقّ بتخيّر القراءات من جهة البحث والاستخراج بالآراء، دون الاعتصام والتمسّك بالأثر المفترض». الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، 18/ 151-152.

القراءات جاءت لتؤكّد تواصل ذلك حتى بعد جمع عثمان الناس على حرف واحد، إنّنا، إذاً، أمام مدوّنة نصّيّة متحركة، على الرغم من محاولة القائمين عليها تثبيتها على صورة واحدة، ولكنّ القرآن بقي، كما رأينا، عصيّاً على المحاصرة، فالقراءات الشاذة، على الرغم من استهجان العلماء والمفسّرين لها، واستحضارها في كلّ مرّة لبيان تهافتها، هي التي كانت، في أحيان عديدة، ملجأ لهم لتفسير ما استغلق عليهم في القراءة الرّسميّة، وتوضيح ما استغمض من معنى، أو أشكل من تركيب.

وبذلك، لم يكن مبحث القراءات من اختصاص علماء القرآن والمفسّرين فحسب، بل كان، أيضاً، يمثل مشغلاً وقف عنده الأصوليون؛ لأنّ القراءة تؤمن المعنى، وهذا يوجّه التشريع ويضبطه. وقد عدّ علماء أصول الفقه القراءة «سنّة يأخذها الآخر عن الأوّل»[1]؛ ولهذا التزموا بالقراءة المتواترة المشهورة، وحشدوا الأدلّة على فضلها، دون أن يمنعهم ذلك من الإشارة من حين إلى آخر إلى ما تقرّه القراءة الشاذة دون الرّسميّة، مثل فرض التتابع في الصوم في قراءة ابن مسعود[2].

لقد كان من المنتظر، إذاً، أن ينشأ عن تطوّر الخط في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ظهور اختلافات بين القراءات، ويُجمع المؤرّخون لعلم القراءات على أنّ هذا التعدّد والتنوّع إنّما تواصل إلى حدود عصر ابن مجاهد، الذي احتفظ بسبعٍ منها، وعُدّ ما سواها شاذاً لا يجوز القراءة به، وقد عرضنا إلى ما لقيه هذا العمل من نقدٍ حتى داخل التيار السنّي نفسه، حيث تمّ رفض المماهاة بين مفهوم الأحرف السّبعة، التي وردت في أحاديث عديدة[3]،

(1) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 1/ 17.

(2) انظر: الغزالي، المستصفى، 1/ 306.

(3) من هذه الأحاديث، التي يذكرها الطبريّ في مقدّمة تفسيره، 1/ 45، قول الرّسول: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف». وانظر: ابن الجزري، النشر، 1/ 20.

ومفهوم القراءات السّبع، التي جاءت بعد تشكّل المصحف العثماني، وبعد إرساله النسخ إلى الأمصار، فضلاً عن استمرار التداول الشفوي للقرآن بالقراءات المعروفة في كلّ مصر من الأمصار؛ إذ إنّ وضع الخطّ، أيّام عثمان، لم يكن يسمح، فيما يبدو، بسيطرة المكتوب واعتماده بمفرده؛ بل كانت ثقافة المشافهة تسيطر على المعرفة بصورة عامّة. ويبدو أنّ معارضي ابن مجاهد، وهم كثر، قد حاولوا التمييز بين الأحرف والقراءات من خلال مراحل زمنية ثلاث عرفها تاريخ القرآن:

- **المرحلة الأولى**: وهي تمتدّ على زمن النبوّة، وقد تميّزت هذه الفترة التاريخيّة باختلاف الأحرف بين الصحابة وبين المسلمين عموماً، والمهمّ أنّ الرسول قد أقرّها جميعاً. ونشأت هنا مقالة الأحرف السّبعة[1]؛ بما احتوته من غموض نتج، في تقديرنا، عن عدم وصول أمثلة تكشف لنا عن هذا الاختلاف ومداه، أهو في المعجم دون التركيب أم هو في ترتيب الآيات داخل السّورة الواحدة، على الرغم من أنّ هذه الاحتمالات من شأنها أن تمسّ عقيدة الإعجاز القرآني؟
- **المرحلة الثانية**: يمكن أن نسمها بمرحلة الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ حيث شهد الناس اختلافاً في المصاحف، قبل حدث الجمع على حرف

(1) يذهب بعض العلماء من القدامى، وكذلك من المحدثين، إلى فهم العدد سبعة فهماً حرفياً، فيما يردّه بعضهم الآخر إلى الكثرة والتعدّد. انظر، مثلاً، من المعاصرين: جيليو، (Gilliot) Exègèse langue, et théologie en Islam, pp.116-118. وهو يربط الرّقم سبعة بالمتخيّل الإسلامي؛ بل بالمتخيّل الكتابي عموماً. ويحيل إلى دراسات فان إس (J. Van.Ess)، وكذلك ونسبرو (J. Wansbrough)؛ اللّذين أشارا إلى وجود نوع من التوازي بين الحديث عن تعدّد المعاني في الإسلام، وما هو رائج في المسيحيّة، (Gilliot) p.120. بل إنّه يذكر أنّ بعض الباحثين الغربيين (Gedanken welt) يحلّل المسألة أكثر قائلاً: «إنّ صعوبات التأويل [المتعلّقة بالأحرف السّبعة] يمكن أن يفسّر بكون الحديث ليس مصدره المجال الإسلاميّ؛ بل لعلّه يعود إلى مجال التفسير المسيحيّ». جيليو، المرجع نفسه، ص120، الإحالة رقم5.

واحد وبعده، فالمصادر تذكر، كما رأينا، تواصل الحديث عن المصاحف الموازية، مثل مصحف أبيّ بن كعب، ومصحف ابن مسعود، ومصحف عليّ بن أبي طالب، ومصحف أبي موسى الأشعريّ، وغيرها. وإذا كانت غاية عثمان، دون شكّ، توحيد الناس على مصحف واحد خوفاً من الفرقة، فإنّ الوقائع التاريخيّة تؤكّد عجزه عن ذلك فعلاً لأسباب عديدة، لعلّ أهمّها هشاشة نظام الخطّ، حينئذٍ، ووفاء أغلب الأمصار لرواياتها الشفوية للقرآن، وهي الرّوايات التي أخذها النّاس رواية عن شيوخ القرّاء في تلك المناطق.

- **المرحلة الثالثة**: وهي أطول المراحل في الزمان، ويمكن أن نميّز داخلها طورين على الأقل، أمّا الطّور الأول، فهو قد عرف بحريّة الاختيار في القراءات. وهي امتدّت إلى ما قبل ظهور نظريّة ابن مجاهد في القراءات؛ بل قبل الطبري (ت 311هـ)، اللذين حاولا تسييج القراءات ليأتي، في هذه اللحظة التاريخية، الطور الثاني؛ حيث تسلّطت القراءات السّبع[1]، ثمّ العشر، وعُدَّت القراءات الأخرى شاذّة يُمنع القراءة بها منعاً باتّاً[2].

---

(1) لقد عمد المستشرق أ. جيفري (Arthur Jeffery) في مقدّمته لكتاب (المصاحف) للسجستاني، إلى ضبط أطوار ستّة في تاريخ تطوّر قراءات القرآن. وقد اختزلتها نائلة السلّيني في أطوار أربعة. انظر: الفقيه على مفترق القراءات، ضمن: المسلم في التاريخ، الدار البيضاء، 1999م، ص141. ورأينا، نحن، التركيز على مراحل ثلاث اعتبرناها محورية في تاريخ القرآن والقراءات معاً.

(2) يذهب بعض الباحثين إلى أنّ «فكرة تعدّد المعنى وتنوّعه [وكذلك تعدّد الأحرف والقراءات] تبقى فكرة ممكنة، كلّما كانت النظرية الكلامية (Théologique) للمعرفة، في حضارة ما، غير قادرة على بسط سيطرتها في الواقع». وهذا ما يفهم به جيليو (Gilliot) التسامح في قبول هذا التّعدد في القراءات في الفترات الأولى التي سبقت الطبري، وابن مجاهد (الطور الأوّل من المرحلة الثالثة في تقسيمنا). أمّا عندما تتمكّن نظريّة كلاميّة مّا من السيطرة بمقالتها، فإنّها ستتسلّط على المعرفة، وتقصي كلّ مؤشّرات الانفتاح والتعدّد والتنوّع لتفرض رؤية واحدة. وقد استفاد جيليو، في بحثه حول الطبري، من بعض الدراسات التي اهتمّت بالفكر اللاهوتي المسيحي، وهو =

ويمكن رسم هذه المراحل الثّلاث على النحو الآتي، مع وعينا بأنّ الرّسم تقريبيّ، وبأنّه لا يمثل إلا التوجّه العامّ، والصورة الغالبة:

المرحلة الأولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة	
الفترة النبويّة	عهد عثمان	ما بعد عثمان	
اختلاف الأحرف ↓ ظهور أحاديث الأحرف السّبعة	اختلاف المصاحف ↓ الحديث عن المصاحف الموازية (ابن مسعود وأبيّ بن كعب...)	فترة أولى ↓ التنوّع والتعدّد المقبولان (حريّة الاختيار في القراءات)	فترة ثانية ↓ تسلّط القراءة الرسميّة أو القراءات الرّسميّة السّبع أو العشر/ القراءات الشاذة

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ القراءات، عند الأصوليّين، سنّة يمكن اتّباعها، غير أنّهم شعروا بما يمكن أن يكون لتعدّد القراءات من ظلال على

= ينقل قول ر. م. غرانت: (R. M. Grant:): «إن إلحاح المسيحيّة على تعدّد المعنى، في بداية القرون الوسطى، ينبع من عدم امتلاك [القائمين عليها] نظريّة مرضية تضبط العلاقات بين الوحي والاعتقاد. أمّا عندما تأسّست نظريّة لاهوتية قائمة الذات بآلياتها الفكرية، ومقتضياتها الإيديولوجيّة، فحينها تمّ تقديم (المعنى الحرفيّ)، الذي يمثل، في الغالب، مرآة المعرفة التي يؤمن بها الفريق المسيطر». (الترجمة منّا).

Sur Saint thomas d'Aquin, p 105, cité par C. Gilliot, Exégèse, Langue, et théologie en Islam, p. 126.

وهكذا، يرى جيليو أن الفكرَ الإسلامي مع الطبري عموماً، ومع ابن مجاهد في مسألة القراءات خصوصاً، إنّما كان يعيش مرحلة تسييج النظريّة الكلاميّة. يقول ما ترجمته: «لقد كان عليه [الطبري] أن يدجّن هذه التفاسير الجامحة [المتعلّقة بالأحرف السّبعة]، وأن يروّضها؛ لأنّها تفاسير كان يمكن أن تطفو على السطح من جديد في أيّة لحظة، فتطرح، أو تعيد طرح ما كان في الماضي من (الممكن التفكير فيه)، وقد صار، حينئذٍ، ممّا (يستحيل التفكير فيه)». جيليو، المرجع السّابق، ص126.

المعنى، وتأثير في الأحكام تبعاً لذلك، فأسرعوا إلى المسألة لمحاصرة القول فيها، وحسم الأمور. يقول ابن عقيل في (**فصول الاجتهاد**): «ومنها قولهم، لما كان القرّاء كلامهم على صواب في قراءاتهم، كذلك الفقهاء في مقالاتهم، والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما: أنّ تلك منصوص عليها، حيث قال النبيّ ﷺ: (**نزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا كيف شئتم**). وروي: (**كلّها شافٍ كاف**)، والثاني: أنه لا تناقض بين القراءتين، ولذلك جاز للقارئ أن يقرأ بالسّبعة، وبأيّها شاء، ولا يجوز للفقيه أن يعتقد الإباحة والحظر في حالة واحدة، ولا يتخيّر أيّ الحكمين شاء»[1].

و- الجمع: تدوين الوحي وجمع المصحف: إشكاليّاته وملابساته:

لم يخُض الأصوليون في تفاصيل جمع القرآن في مصحف، ولا في عملية تدوين الوحي، فلا نجد لديهم سوى شذرات مبثوثة في تضاعيف مصنّفاتهم، إمّا في الأبواب الأولى؛ حيث التعريف بالكتاب، باعتباره الأصل الأوّل من أصول الفقه، وإمّا في أبواب الإجماع، ويبدو أنّ الأصوليين لم يضيفوا شيئاً إلى ما قاله قبلهم علماء القرآن من مفسّرين وغيرهم. ولعلّنا نرجع ذلك إلى أسباب عديدة، أهمّها أنّ مبحث الجمع والتدوين يخرج عن مدار اهتماماتهم؛ إذ إنّ علماء الأصول ينظرون إلى المسألة التشريعيّة من خلال نصّ متداول موجود بين أيديهم فعلاً. وقد حقّق، في تقديرهم، إجماع المسلمين حوله. وهو، على هذا النحو، لا يثير أيّة إشكاليّات تذكر. يقول ابن عقيل (ت 513هـ): «ومن ذلك ما رآه عثمان رضي الله عنه من جمع الكلّ على صحيفة أبي بكر ومصحفه، وأخذه من حفصة، وضمانه، لمّا ردّه عليها حتى سمحت به، وأخذه لجميع المصاحف التي كان فيها تقديم وتأخير، وتأويل وتفسير، وتبديل وتغيير، إلى غير ذلك من التّخليط والتحريف، على قدر حفظ كاتبه، وتحريق ذلك، وموافقة الكلّ له على

---

(1) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 5/ 389، وحديث: (كلها شاف كاف) رواه الطبراني في المعجم الأوسط 6/ 142، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 7/ 157.

ذلك»[1]. فالأصولي الحنبليّ؛ إذ يكرّر الرواية التقليديّة في توحيد عثمان الناس على مصحف واحد، يثير قضايا مهمّة لعلّ أبرزها إيهامه بإجماع الكافة على عمل عثمان، وليس الأغلبيّة، كما تثبت الوثائق التاريخيّة، فضلاً عن كون عمل عثمان قام على تصويب ما كان يوجد في الواقع من خلط وتحريف وتأويل، وغير ذلك ممّا لا نجده متداولاً في غير هذا المصنّف، وجماعه يشرّع لعمل عثمان الذي حرق المصاحف الأخرى ليحتفظ بواحد فحسب، وكأنّه، إذاً، لم يحتفظ إلا بحرف واحد من الأحرف التي نزل بها القرآن[2].

أمّا الأمر الثاني، الذي يبرّر قلّة اهتمام الأصوليّين بمسائل الجمع والتدوين، فيعود إلى أنّ هذه الأمور قد حسمت فعلاً في التاريخ، وانتهى أمرها بانتصار المصحف العثماني الإمام وتوزيعه في الأمصار والأنحاء، بعد أن انتسخت منه نسخ أربع أو سبع، «والأول أصحّ، وعليه الأئمّة»[3]. وبذلك صار علماء أصول الفقه يتعاملون مع مدوّنة نصيّة مغلقة، متجاوزين ما أثارته مسألة الجمع من إشكاليات، فيختزلون الأحداث، ويسكتون عن عدد من الحقائق التاريخيّة المزعجة، ويلفون مسألة الجمع والتدوين بـ: «الإجماع»، الذي يعسر الاطمئنان إليه، ولكن الأصوليّين يرون أن الأمر محسوم؛ بل هو في عداد المقدّمات الاعتقادية، التي تأتي في أسلوب وثوقي لا يحتمل الشكّ. يقول الجويني، على سبيل المثال: «إنّ أصحاب رسول الله أجمعوا، في زمن أمير المؤمنين عثمان، على ما بين الدفتين، واطّرحوا ما عداه. وكان ذلك عن اتفاق منهم»[4]. وإذا كان الجويني يعبّر بما تقدّم عن موقف شقّ من الأصوليّين، الذين رأوا أن يستحضروا لحظة الجمع العثماني بكثير من الوثوق والتظاهر بالطمأنينة التامّة، التي تطمس بعض الحقائق التاريخيّة، التي

---

(1) ابن عقيل، المصدر السابق، 5/ 34.

(2) لا يتفق الأصوليّون على ذلك، انظر على سبيل المثال ابن حزم الأندلسي، الإحكام، ج4.

(3) الدّاني، المقنع، ص19.

(4) الجويني، البرهان، 1/ 667، 668.

صاحبت عمليّة الجمع هذه، فإنّ شقّاً آخر عبّر صراحةً عن شعور بالحرج واضح، وعن إدراك بأنّ مسألة الجمع العثماني لم تكن خالية من المشكلات، غير أنّ الطريف، في تقديرنا، أنّ هذا الشق نفسه لا يختلف عن الضرب الأوّل من الأصوليين؛ إذ نجدهم يسرعون هم، أيضاً، إلى مفهوم «الإجماع»، على الرغم من تناقض ذلك مبدئيّاً مع الإقرار بوجود إشكاليّات في الجمع. يقول صاحب (**قواطع الأدلّة**): «والمصحف الإمام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين، جُمِع في زمان أبي بكر بإجماع الصحابة، وأُخرِجَ في زمان عثمان، ونُسِخ منه المصاحف، وفُرّقت في البلدان، وعليه الاتفاق، وفي الباب خطب كبير، واقتصرنا على هذا القدر، وقد دلّ اتفاق المسلمين على أنّ ما بين الدّفتين كلام الله»[1]. وليس السّمعاني الأصولي الوحيد، الذي سعى إلى التقليل من شأن العمل، الذي أقدم عليه عثمان بن عفان؛ إذ إنّ التوجّه العامّ لدى علماء الأصول، وكذلك غيرهم من العلماء، يقضي بأنّ ما أنجزه عثمان ليس سوى امتداد لعمل عمر بن الخطاب، ولاسيما أبي بكر من قبلهما. وليس خفيّاً أنّ الغاية من ذلك إنّما هي صدّ الطاعنين على عثمان لحرقه المصاحف. يقول ابن عقيل: «حتى إنّه لما قيل في فتنته: حرّاق المصاحف، قال عليّ ردّاً على من عابه: والله ما حرّقها إلا عن رأي من جماعتنا أصحاب محمّد، فكان ذلك من فضائل عثمان رضي الله عنه»[2]. والحقيقة أنّ عثمان بن عفّان أهمّ شخصيّة على الإطلاق في حدث جمع القرآن وتدوينه، وفي نسخ المصاحف ونشرها في الأمصار البعيدة، على الرغم من أنّ الرّواية التقليدية للجمع تنطلق مع أبي بكر الصدّيق، أوّل الخلفاء الرّاشدين. ويذكر السّجستاني الخبر الآتي بصيغ متعدّدة، ولكنّها تشترك في المحتوى: «قال أبو بكر: إنّ عمر أتاني، فقال: إنّ القتل قد استحرّ بأهل اليمامة من قرّاء القرآن، وأنا أخشى أن يستحرّ القتل

---

(1) السّمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 30.

(2) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 5/ 321.

بالقرّاء في المواطن، فيذهب بكثير من القرآن لا يوعى، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن»[1]. وقد استجاب زيد بن ثابت: «فكانت الصحف عند أبي بكر حياته حتى مات، ثمّ عند عمر حياته حتى مات، ثمّ عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه»[2].

ويشكّك عدد من المستشرقين في عملية الجمع على عهد أبي بكر الصديق، بالاعتماد على حجج كثيرة أهمّها ثلاث: أمّا الأولى، فتتعلّق بعدد القرّاء، الذين قضوا في معركة اليمامة، حيث عادوا إلى قوائم القتلى فيها، فلم يتعرّفوا إلّا على اثنين من القرّاء المشهورين هما: عبد الله بن حفص بن غانم، وسالم مولى أبي حذيفة، صاحبا راية المهاجرين في هذه المعركة[3]. ويعتمد شفالي على بحوث كيتاني (L.Caetani) ودراساته؛ لينتهي إلى القول: «إنّ ربط جمع القرآن بمعركة اليمامة ربط ضعيف جدّاً... إنّنا نجد في لوائح المسلمين، الذين سقطوا في عقربا [كذا][4]، قلائل ممّن تنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، وذلك لأنّهم كلّهم تقريباً ينتمون إلى صفوف المهتدين حديثاً، ولهذا السّبب ليس صحيحاً أنّ كثيرين من حفظة القرآن سقطوا في هذه المعركة، وأنّ أبا بكر كان قلقاً من هذا، كما تدّعي بعض الرّوايات»[5].

أمّا الحجّة الثانية، التي اعتمدها شفالي، ورجّح بها عدم حصول جمع القرآن في عهد أبي بكر، فهي عسر هذه العمليّة، وحاجتها إلى وقت بالنّظر إلى المواد، التي كان القرآن مكتوباً عليها، فالمصادر تذكر أنّه كان مبثوثاً بين

---

(1) السجستاني، كتاب المصاحف، ص8. على الرغم من أنّنا نجد خبراً آخر في كتاب المصاحف نفسه يشير إلى أنّ الجمع مع أبي بكر إنّما هو بمعنى الختم؛ «إنّ أبا بكر هو الذي جمع القرآن بعد النبيّ ﷺ يقول ختمه». المرجع نفسه، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) انظر، على سبيل المثال: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2/ 541. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، 2/ 334.

(4) الصحيح هو «عقرباء». انظر: الطبري، المرجع نفسه، 2/ 539. وابن الأثير، المرجع نفسه، 2/ 334.

(5) نولدكه، تاريخ القرآن، 2/ 253.

العسب واللّخاف وغيرها، في الوقت الذي لم تتواصل فيه خلافة أبي بكر مدّة طويلة، بعد معركة اليمامة، التي وقعت تقريباً في الأشهر الثلاثة الأخيرة من السنة الحادية عشرة من الهجرة، والأشهر الثلاثة الأولى من السنة الثانية عشرة من الهجرة. وبذلك، فإنّ الفترة المتبقّية من حكم أبي بكر لا تتجاوز خمسة عشر شهراً، وهي مدّة ليست كافية، في تقدير شفالي، لإتمام هذا العمل الضّخم[1].

أمّا الحجّة الثالثة، فيستقيها المستشرق ممّا تخبر به الرّوايات التاريخيّة من أنّ الجمع في عهد أبي بكر قد حدث انطلاقاً من مصادر مكتوبة فحسب، فضلاً عن أنّ الرّسول نفسه كان حريصاً على تدوين الوحي، وجماع ذلك يفضي عنده إلى أنّه «لا يمكن أن يثير موت هذا العدد من حفظة القرآن القلق بشأن ضياع وحي النبيّ»[2]. وعلى هذا النحو، يستبعد هؤلاء أيّة مساهمة قدّمها الخليفة الأوّل في جمع القرآن، أو الدّعوة إلى ذلك، بما أنّ الحاجة الخارجيّة والدوافع الاجتماعيّة لم تدعُ إليه. وإنّما الأمر، في تقديرهم، لا يعدو أن يكون إسقاطاً لتصوّر المسلمين لأبي بكر هذا الصحابيّ التقيّ على حدث الجمع، فبدا لهم غريباً ألا يكون إنسان كهذا قد عمل على جمع القرآن»[3]. ولكنّ الأسس، التي اعتمدها هؤلاء المستشرقون في نقد الرّوايات، ليست خالية من المطاعن هي أيضاً. وإذا اعتبرنا تشكيكهم في عمل أبي بكر على جمع القرآن بعيداً عن الغايات الإيديولوجيّة، باعتبار أنّ الكثير منهم يرجّحون عناية الرّسول نفسه بجمع القرآن[4]، فإنّ ما استندوا إليه من حجج وأدلّة لا يمكن الاطمئنان إليه، أو الوثوق به؛ فالمصادر الإسلاميّة، على الرغم من اختلافها في بعض التفاصيل تجمع على تاريخيّة الجمع في

(1) المرجع نفسه، 2/ 252-253.

(2) المرجع نفسه، 2/ 254.

(3) المرجع نفسه، 2/ 255.

(4) المرجع نفسه، 2/ 239-240. وانظر جيفري، الذي يحيل بنفسه على عدد من المستشرقين، الذين يذهبون المذهب نفسه: Materials...p. 5. وراجع:
Watt (William Montgomery), Bell's introduction to the Qur'an, p. 32.

عهد أبي بكر، أوّل الخلفاء الرّاشدين، وعلى أنّ ما أنجزه يمثّل النواة في سيرورة جمع المصحف، الذي سينتقل إلى عمر بن الخطاب بعده، ثمّ إلى حفصة، أرملة الرّسول[1]. ويعسر أن نعتدّ بالدّقة التي يزعمونها في إحصاء عدد القتلى من القرّاء في معركة اليمامة، من خلال فحص قوائم القتلى؛ حيث «لم يذكر في من مات يوم اليمامة إلا من كان وجهاً، ومن أولئك المغمورين قرّاء -لا محالة- والشاهد على هذا أمران: أوّلهما أنّ الأخبار، التي روت أحداث الردّة، تدلّ على شدّة يوم اليمامة، وعلى كثرة الهالكين من بين المسلمين، حتى كاد المرتدّون يظفرون. أمّا الأمر الثاني، فقد جرت العادة أن يصحب القرّاء المقاتلة؛ بل الكثير من القرّاء هم أصلاً من المقاتلة، فلا مانع من أن يكون من بين الهالكين الكثر، يوم اليمامة، قرّاء أوفر عدداً من اثنين»[2]، ثم إنّ مقتل قارئين مشهورين مثل عبد الله بن حفص بن غانم، وسالم مولى أبي حذيفة، يُعدّ، في حدّ ذاته، خسارة كبرى في زمن الردّة، وظهور ادّعاءات مسيلمة، فالمصادر تصف سالماً بأنّه «صاحب قرآن»، و«حامل قرآن»[3]؛ بل إنّ الشّيخ الطّاهر بن عاشور يصفه، في طبقة كبار أصحاب المصاحف، أو أصحاب القراءات. يقول: «وممّن نُسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة»[4]،

---

(1) انظر: السّجستاني، كتاب المصاحف، باب جمع القرآن (جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه القرآن في المصاحف بعد رسول الله ﷺ)، ص5-10. والدّاني، المقنع، ص13. واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2/ 190. والزركشي، البرهان، 1/ 233. والسّيوطي، الإتقان، 1/ 164-165.

(2) ابن عبد الجليل، المنصف، مدخل إلى الثقافة العربية الإسلاميّة قبل التدوين، درس المرحلة الثالثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة، 2000-2001م.

(3) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2/ 541. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2/ 334.

(4) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، 1/ 53. ويذكر جيفري أنّ عدداً من الصحابة امتلكوا مجاميع للقرآن مثل «عليّ وسالم وأبي موسى».Materials...p. 7 .

فضلاً عن أنّ الجمع اعتمد، إلى جانب المكتوب، على ما في صدور الرّجال خاصّة، وأنّ المدوّن على العسب واللخاف والوسائل البسيطة الأخرى لا بدّ من أن يستند، بالنّظر إلى هشاشة وضع الكتابة، حينئذٍ، إلى قارئ حافظ[1]. وجماع ذلك يؤكّد هشاشة الأدلّة التي يعتمدها بعض المستشرقين للتشكيك في الجمع على عهد أبي بكر. والحال أنّ خلافة أبي بكر قد اقترنت بالردّة، وتنبّؤ بعض المتنبّئين، ومعارضة بعضهم للقرآن. أَليس الوضع، إذاً، محفزاً لجمع القرآن من أجل تحصين الإسلام وبعث الجذوة في المؤمنين؟

ولعلّ ما يؤكد تردّد بعض الدّارسين وتذبذبهم في دحض تاريخيّة الجمع في عهد أبي بكر، أمام وفرة المصادر، التي تؤكّد ذلك، على اختلاف مذاهب أصحابها، أنّنا نجدهم يميّزون بين نوعين من الجمع، الذي تعلّق بالنصّ المقدس عند المسلمين: الجمع الشخصيّ، الذي أنجزه الصّحابة في حياة الرّسول، مثل جمع عليّ، وسالم، وأبي موسى، وغيرهم، والجمع الرسميّ، الذي يمثل عملاً تنجزه السّلطة أو الدولة عموماً. ويذهب بعضهم إلى أنّ ما أنجزه أبو بكر الصدّيق يرجّح أن يكون -إن حدث فعلاً- من النّوع الأوّل ليس غير[2]. ويدعّم شفالي، على سبيل المثال، رأيه بملاحظة طريفة تتمثل في أنّ صحف القرآن، التي تزعم الروايات أنّ أبا بكر قد دعا إلى جمعها، قد انتقلت، إثر ذلك، من عمر إلى ابنته حفصة. وهو ما يدفع، في تقديره، إلى استنتاج «أنّه لم يكن ينظر إليها كملك من أملاك الجماعة، أو

---

(1) يذكر السّجستاني في بعض أخباره: يقول زيد بن ثابت: «فتتبّعت القرآن أنسخه من الصّحف والعسب واللّخاف [قال أبو بكر: اللّخف: الحجارة الرّقاق]، وصدور الرّجال». كتاب المصاحف، ص7.

(2) انظر: شفالي، تاريخ القرآن، 2/ 252، ولاسيما أ.جيفري. (A. Jeffery) يقول:

"His collection would have been a purely private affair, just as quite number of other Companions of the Prophet had made personal Collections as private affairs". Materials For the History of the Text of the Qur'an, the old Codices, Leiden, E.J. Brill, pp. 6-7.

وانظر: م. وات (M. Watt), Bell's introduction, p. 41.

الدولة، بل كملك خاصّ به، فالوثيقة الرّسميّة ذات الطّابع العامّ لا تورث في العادة إلى الأقرباء»[1].

غير أنّ المستشرق يتجاوز عمداً، انسجاماً مع موقفه، انتقال المجموعة من أبي بكر الصديق إلى خليفته عمر بن الخطاب، وعلى الرغم من أنّ ابنته هي التي سترث الصحف، فإنّ الخليفة الثالث عثمان بن عفان قد طلبها منها ليؤسّس عليها الجمع الرّسمي، الذي يُجمع الدارسون على اعتباره الجمع الذي تنجزه الدولة لفائدة المسلمين. ولئن كان هاجس جمع القرآن قديماً، في الحضارة الإسلامية، يعود إلى أبي بكر، وعمر بن الخطاب، فإنّ ما قام به عثمان بن عفان يعدّ عملاً أشدّ تأثيراً في تاريخ المصحف، فهو لم يكتفِ بجمع القرآن ونسخه في المصاحف، وإنّما أتلف أهمّ المصاحف الأخرى. وتنطلق الرّواية التقليديّة لحدث الجمع، في عهد عثمان، عموماً، من فزع حذيفة بن اليمان، أثناء حملته سنة ثلاثين من الهجرة، من اختلاف المسلمين في قراءة القرآن، وتجادلهم في ذلك. ويقدم البخاري (ت 256هـ) هذا الخبر على النحو الآتي: «...حدّثنا ابن شهاب أنّ أنس بن مالك (ت 93هـ) حدّثه أنّ حذيفة بن اليمان (ت 36هـ) قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشّام في فتح أرمينيّة وأذربيجان، مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمّة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنّصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت (ت 45هـ)، وعبد الله بن الزبير (ت 73هـ)، وسعيد بن العاص (ت 59)، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت 13هـ)، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيّين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف، ردّ عثمان

---

(1) شفالي، تاريخ القرآن، 2/ 252. انظر، أيضاً: بلاشير: Introduction au Coran, p. 34.

الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة، أو مصحف، أن يُحرق»[1].

وتتفق المصادر الإسلاميّة على أنّ حدث جمع القرآن، وتوحيد المصاحف، كان مشدوداً في مختلف مراحله إلى دوافع خارجيّة تشرّع لهذه العمليّة، في أغلب الأحيان، فالجمع إمّا أن يكون بسبب الخوف من ذهاب القرآن مع القرّاء من المحاربة في عهد أبي بكر، ولا سيّما أثناء حملاته ضدّ المرتدّين، وإمّا أن يكون نتيجة الخوف من ضياع بعض الآيات على عهد عمر بن الخطاب، مثلاً، حسب ما تذكره بعض الأخبار[2]، وإمّا أن يكون الجمع بسبب الخوف من اختلاف الأمّة وتنازعها، وربّما صراعها حول المصحف، وهو ما تخبر عنه الروايات المتعلّقة بجمع القرآن على عهد عثمان بن عفان.

غير أنّ المصادر الإسلاميّة تسكت عن أسباب أخرى للجمع لعلّها لا تقلّ أهميّة عن الأسباب المصرّح بها، ففزع حذيفة بن اليمان إلى الخليفة الثالث، مثلاً، لم يكن بسبب اختلاف المسلمين حول تلاوة القرآن فحسب؛ إذ هو أمر معروف منذ عهد الرسول، وإنّما كان الفزع مأتاه الخوف من بذور فتنة

(1) صحيح البخاري، الدار المتوسّطيّة، تونس، ط1، 2005م، 3/ 249-250. وانظر الرّواية ذاتها عند: السجستاني، كتاب المصاحف، ص18-19. ويورد الداني رواية أخرى حول أسباب الجمع على عهد عثمان، وهي ليست مختلفة كثيراً عن الرواية المذكورة. يقول: «عن أبي قلابة تميم.. قال اختلف المعلّمون في القرآن، حتى اقتتلوا، أو كان بينهم قتال، فبلغ ذلك عثمان، فقال: عندي تختلفون، وتكذّبون به، وتلحنون فيه، يا أصحاب محمّد، اجتمعوا، فاكتبوا للناس إماماً يجمعهم». المقنع، ص17. والطبري يورد الخبر، ويضيف: «كفر بعضهم بقراءة بعض». تفسيره، 1/ 49-50. وانظر، أيضاً: العسقلاني، فتح الباري، 8/ 639.

(2) يقول السّجستاني: «أخبرنا مبارك عن الحسين أنّ عمر بن الخطاب سأل عن آية من كتاب الله، فقيل: كانت مع فلان، فقتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بالقرآن فجمع، وكان أوّل من جمعه في مصحف». كتاب المصاحف، ص10.

متوقعة، إن تواصل الأمر على ما كان عليه، فجمع القرآن غايته «تعميق الأسلمة، واجتناب العودة إلى الشعر»[1]، وإلى ما كان متداولاً عند العرب، قبيل الإسلام، من مناظرات ومفاضلات بقول الشعر. يقول السّجستاني: «حدّثنا عبد الله قال: حدّثنا يعقوب بن سفيان... قال: لولا أنّ عثمان كتب القرآن لألفيت الناس يقرؤون الشعر»[2]. وهو ما يقوم دليلاً على أنّ حدث الجمع كان مشدوداً، أيضاً، إلى أسباب داخليّة في علاقة وثيقة بطبيعة المجتمع العربيّ الإسلاميّ، وبرغبة السلطة في توحيد المسلمين حول نصّ واحد يجتمعون حوله، فيكون القرآن عنصر توحّد، وائتلاف في مواجهة الأخطار الخارجية والداخلية في الوقت نفسه. أمّا إذا استفحل أمر الاختلاف في القراءات بين المسلمين، فقد يتحوّل النصّ إلى عنصر فرقة واختلاف. وهذا ما تفطّن إليه عثمان بن عفّان، «إنّ وضع النسخة العثمانية؛ وضع مدوّنة قرآنيّة واحدة ووحيدة في بداية الثلاثينيات من الهجرة (650م)، ظاهرة كبرى في تاريخ الإسلام الدينيّ الثقافي وحتى السّياسيّ»[3]، فإن ركّزت المصادر على الأبعاد الدينيّة لظاهرة الجمع، فإنّ أخباراً عديدة أخرى تلحّ على أنّ الظاهرة تلبّس فيها السياسيّ بالديني على نحو كبير.

لئن كان الأصوليّون والإخباريّون عموماً يسكتون عن اللجنة، التي كلّفها عثمان لجمع القرآن، فإنّ المستشرقين قد وقفوا عند تركيبتها، التي يبدو أنّها تقوم على ميل واضح إلى الفئة المكيّة[4]. يقول بلاشير: «لقد كانت رغبة

---

(1) جعيّط، هشام، الفتنة، ص104.

(2) السّجستاني، كتاب المصاحف، ص13. وهو يورد قولاً آخر لا يختلف عن السّابق كثيراً: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق النّاس يقرؤون الشعر». المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) جعيّط، الفتنة، ص104.

(4) تعرّض برجشتراسر إلى أعضاء اللجنة، التي كلّفها عثمان تدوينَ المصحف الإمام، وانتساخ مصاحف للأمّة، وأشار إلى هذا الميل الواضح إلى المكّيين، وإلى الرّغبة في جعل القرآن بلهجة قريش. انظر: تاريخ القرآن، 2/ 285-294. على الرغم من =

عثمان ولجنته واضحةً في جعل العصبة المكيّة جديرة بتقديم مصحف للأمّة، وقد اشتهر أمر إبعاد شخصيات ذات كفاءة من أمثال عليّ وأبيّ وغيرهما»[1]، فليس الجمع العثماني، إذاً، بمعزل عن الأهداف السّياسية، التي ترمي إلى تقوية جبهة المكّيين، وبسط شوكتهم على حساب الآخرين، ويبدو أنّ العمل الذي أقدم عليه الخليفة الثالث، على غاية من الأهميّة؛ بل عبّر عن نضج سياسي منقطع النظير، فلما كانت رغبة عثمان الواضحة منع اختلاف المسلمين في قراءة القرآن، وتحصين الإسلام بتحصين نصّه المقدّس، فإنّه اعتمد على مصحف أبي بكر وعمر، وهو المصحف الذي ورثته حفصة عن أبيها؛ إذ «اعتماد مصحف ابن مسعود مثلاً كان سيثير حفيظة الشاميّين والبصريّين المتعلّقين بقراءة أبيّ، وأبي موسى الأشعريّ، فضلاً عن كون ذلك يمثّل إهانة لذكرى أبي بكر وخليفته عمر»[2]. ولهذا السّبب كان التعويل على المصحف الموجود عند حفصة على غاية من الأهميّة في ربط الحاضر بالماضي ربطاً وثيقاً. وقد أثبت المصحف العثمانيّ في التاريخ فعلاً هذه القدرة على جمع المسلمين حوله، وضمان عدم انقسامهم بسببه في العاجل والآجل.

ثمّ إنّ ما يعمّق هذا البعد السّياسي الدنيويّ، في عملية جمع القرآن على عهد عثمان، أنّ الخليفة الثالث كان حازماً مع الرافضين لمشروعه من القرّاء، لاسيما الذين يبدو أنّهم لم يدركوا حقيقة مقاصده، واكتفوا بالطعن عليه؛ لأنّه أراد «محو الكتاب»، ويمثل عبد الله بن مسعود أحد النماذج المشهورة،

= أنّ بعض الأخبار تشير إلى أنّ الميل والانحياز الواضحين إلى القرشيين على حساب بقية المسلمين إنّما حدث، أيضاً، في الجمع الذي يُنسب إلى عمر بن الخطاب. السّجستاني، المصاحف، ص11.

(1) L'intention de Othman et de sa commission est donc fort claire. Il s'agit de donner à une faction mekkoise le mérite d'avoir fourni une " Vulgate " à la communauté. Le parti pris d'évincer de cette entreprise des personnalités qualifiées comme Ali, Obayy et d'autre éclate avec évidence " Régis Blachère, Introduction au Coran, p. 58.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

التي عارضت الجمع العثماني[1]. وهي ليست الوحيدة في ذلك[2]. وينفرد اليعقوبي المؤرخ الشيعي (ت نحو292هـ/ 905م) براويةٍ تبرز ما تعرّض له ابن مسعود من تنكيل ألحقه به الخليفة الثالث، يقول: «وجمع عثمان القرآن وألّفه، وصيّر الطوال مع الطوال، والقصار مع القصار، وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جُمعت، ثمّ سلقها بالماء الحارّ والخلّ، وقيل أحرقها، فلم يبقَ مصحف إلا فعل به ذلك، خلا مصحف ابن مسعود، وكان ابن مسعود بالكوفة، فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبد الله بن عامر، وكتب إليه عثمان أن أشخصه، إنّه لم يكن هذا الدّين خبالاً (فساداً)، وهذه الأمّة فساداً، فدخل المسجد وعثمان يخطب، فقال عثمان: إنّه قد قدمت عليكم دابّة سوء، فكلّمه ابن مسعود بكلام غليظ، فأمر به عثمان، فجرّ برجله حتى كُسر له ضلعان، فتكلّمت عائشة وقالت قولاً كثيراً...»[3].

---

(1) تتداول المصادر الإسلامية أخباراً كثيرة عن رفض ابن مسعود لتولي زيد بن ثابت ولجنته جمع القرآن دونه، وأهمّ هذه الروايات اثنتان: «قال عبد الله: لقد قرأت من في رسول الله ﷺ سبعين سورة، وإنّ لزيد بن ثابت ذؤابتين يلعب مع الصّبيان» السّجستاني، كتاب المصاحف، ص14-15، أمّا الثانية فأكثر تعبيراً عن غضبه بسبب إقصائه وتهميشه في عمليّة الجمع، وهو ما يفسّر دعوته الكوفيين إلى إخفاء مصاحفهم، يقول: «يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ [كتاب] المصاحف وتولّاها رجل والله لقد أسلمت وإنّه لفي صلب أبيه كافراً [يريد زيد بن ثابت]. وكذلك قال عبد الله: يا أهل الكوفة [أو يا أهل العراق] اكتموا المصاحف التي عندكم وغلّوها؛ فإنّ الله يقول: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عِمرَان: 161] فالقوا الله بالمصاحف» السجستاني، المرجع السّابق، ص17.

(2) «عن محمّد بن أبيّ أنّ ناساً من أهل العراق قدموا إليه، فقالوا: إنّما تحمّلنا إليك من العراق فأخرج لنا مصحف أبيّ، قال محمّد: قد قبضه عثمان، قالوا: سبحان الله أخرجه لنا، قال: قد قبضه عثمان»، السجستاني، المرجع نفسه، ص25.

(3) تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنّا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م، 2/ 66. ويذكر المؤرّخ خبراً آخر: «وقيل: اعتلّ ابن مسعود، فأتاه عثمان يعوده، فقال له: ما كلام بلغني عنك؟ قال: ذكرت الذي فعلته بي، أنّك أمرت بي فوطئ جوفي، فلم أعقل صلاة الظهر ولا العصر، ومنعتني =

والحقيقة أنّه يصعب على دارس هذه الفترة من تاريخ الإسلام، في علاقتها بمسألة جمع القرآن، أن يستبعد هذا البعد السّياسيّ، الذي أحاط بالمسألة، ودفع الخليفة إلى التّنكيل بابن مسعود؛ لأنّه لم يستجب لأمره، فما الذي دفع عثمان بن عفان إلى معاقبة هذا الصحابيّ الجليل، الذي تصفه المصادر بكونه «أحد السّابقين والبدريّين والعلماء الكبار من الصّحابة، أسلم قبل عمر، عرض القرآن على النبيّ ﷺ... وكان يقول: حفظت من في رسول الله ﷺ بضعاً وسبعين سورة... وكان يخدم النبيّ ﷺ، ويلزمه، ويحمل نعله، ويتولّى فراشه ووساده وسواكه وطهوره، وكان ﷺ يطلعه على أسراره ونجواه، وكانوا لا يفضّلون عليه أحداً في العلم»[1] فحرصُ عثمان بن عفّان على فرض الطّاعة إنّما هو، في تقديرنا، أمر طبيعي ومنتظر من رجل سلطة يريد توفير مصحف رسميّ للمسلمين هو مصحف الدولة، الذي لا محيد عن الالتزام به في العبارات، وفي سنّ الأحكام. وليس فرض هذا المصحف في نهاية الأمر سوى تكريس لسلطة الدولة المركزيّة، ولبسط نفوذها على الأمصار البعيدة، التي أحرقت مصاحفها المكتوبة، وتمّ إرغامها على الالتزام بالمصحف الإمام، وقد رأينا أنّ الطاعنين على عثمان قد نقموا عليه أشياء كثيرة، منها إتلافه المصاحف. ونقلت المصادر السنيّة ذاتها الإقرار بذلك، وإن كانت تجد دائماً ما يبرّر صنعه. يقول الباقلاني على سبيل المثال: «ويدلّ على بطلان روايتهم لقتل عثمان ابنَ مسعود أنّ الذين قاموا على عثمان، زمن الفتنة، ما نقموا ذلك عليه، ولا عدّوه من ذنوبه؛ لأنّهم غيّروه لحمى الحمى، وإتمام الصلاة بمنى، وإخراج أبي ذرّ إلى الرّبذة، وردّ الحكم، وتحريق المصاحف»[2].

= عطائي... فانصرف، فأقام ابن مسعود مغاضباً لعثمان حتى توفي، وصلّى عليه عمّار بن ياسر...»، المرجع نفسه، 2/ 66-67.

(1) ابن الجزري، غاية النّهاية في طبقات القرّاء، 1/ 458-459.

(2) الباقلاني، نكت الانتصار، ص366.

وممّا يقوم دليلاً على الرّغبة في امتلاك الشرعيّة السياسيّة المستندة إلى النصّ القرآني، ما أقدم عليه مروان بن الحكم (ت 65هـ)؛ حيث حرص على الحصول على صحف حفصة، ولمّا أخفق مسعاه، خلال حياتها، أسرع، بعد موتها، إلى التخلّص من هذا العبء، الذي يبدو أنّه كان ثقيلاً عليه[1]. أفلا يكشف ذلك عن رغبة في إخفاء بعض الأشياء، أو في طمس ما يمكن أن يحرج السّلطة القائمة؟ لقد علّل مروان بن الحكم إتلافه صحف حفصة، قائلاً: «إنّما فعلت هذا لأنّ ما فيها [صحف حفصة] قد كُتِب وحُفِظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالنّاس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصّحف مرتاب، أو يقول: إنّه قد كان شيء منها لم يكتب»[2]. ولكن أَليس هذا التعليل يمثّل، في حدّ ذاته، تعبيراً عن رغبة السّلطة السّياسيّة في توحيد الحقيقة بتوحيد النصّ؟ وما الذي كان يخشاه مروان، وهو يعلم أنّ التماثل تام بين صحف حفصة والمصحف العثماني؟ ولِمَ استقدامه صحف أرملة الرّسول، بُعيد موتها، وهو يعلم أنّ المصحف الرّسمي قد انتسخ منها؟ ولِمَ، في النّهاية، هذه الرّغبة الشديدة في التخلّص نهائيّاً من هذه الصّحف؟

ز- مقالة تحريف النصّ والتشكيك في سلامته:

يبدو أنّ ملابسات الجمع، وما ذُكِر حول هذه العملية من أخبار كثيرة تشير إلى الرّغبة السياسيّة في توحيد النصّ لتوحيد المسلمين، قد أسهمت في دفع عدد من الفرق الإسلاميّة إلى إشهار مقالة التحريف والتزوير المتعلّقة بالقرآن. وقد وقفنا على صدى هذه المقالة عند علماء الأصول، حيث رأيناهم يسعون إلى المماهاة بين القرآن والكتاب، ويحرصون على ذلك بشتى الوسائل لتأكيد أنّ

(1) يورد السّجستاني ما يؤكّد هذا يقول: «إنّ مروان كان يرسل إلى حفصة يسألها الصّحف التي كُتِبَ منها القرآن، فتأبى حفصة أن تعطيه إيّاها. قال سالم: فلمّا توفيت حفصة، ورجعنا من دفنها، أرسل مروان بالعزيمة إلى عبد الله بن عمر ليرسلنّ إليه بتلك الصحف، فأرسل بها إليه عبد الله بن عمر، فأمر بها مروان فشقّقت». كتاب المصاحف، ص32.

(2) السجستاني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المصحف العثماني الإمام هو ذاته القرآن كلام الله المنزل على الرسول، وليس الشكّ في هذه المسلمة، عند أهل السنّة، سوى إلحاد ومروق عن الدّين. ولا شكّ في أنّ ذلك كان سبباً في تصدّي الفكر السنّي والاعتزالي أيضاً لمقالة التحريف بشدّة، فخصّص العلماء، في مصنّفاتهم، أبواباً للردّ على الطّاعنين في القرآن[1]. وقد تمّ اعتبار أصحاب هذا الزّعم مارقين عن الدّين، خارجين عن زمرة المسلمين، وعن الإسلام عموماً. وكانت بعض فرق الشيعة هي المقصودة، إلى جانب غيرها، بهذا الهجوم، الذي شنّه عدد غير قليل من العلماء على أولئك المشكّكين في اكتمال القرآن وفي حجّيته. يقول الأشعري: «واختلفت الروافض في القرآن؛ هل زيد فيه، أو نقص منه، وهم ثلاث فرق، فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ القرآن قد نقص منه. وأمّا الزيادة، فذلك غير جائز أن يكون قد كان، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيّر منه شيء عمّا كان عليه. فأمّا ذهاب كثير منه، فقد ذهب كثير منه، والإمام يحيط علماً به... والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة يزعمون أنّ القرآن ما نقص منه، ولا زيد فيه، وأنّه على ما أنزل الله تعالى على نبيّه عليه السّلام، لم يغيّر، ولم يبدّل، ومازال عمّا كان عليه»[2]. وقد تفطّن صاحب مقالات الإسلاميين، كما هو واضح، إلى تنوّع المواقف من مسألة تحريف القرآن داخل التيار الشيعي نفسه، فنحن أمام مقالتين؛ الأولى تثبت التحريف وتؤكّده، والثانية تبطله تماماً؛ بل تذهب إلى اتّهام أهل السنّة من العامة، وتعدّهم ممّن لفّقوا لها ذلك.

---

(1) انظر، على سبيل الذكر لا الحصر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996، 3/ 115 وما بعدها وفي غيرها من الأماكن. والقاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ولعبد الجبار أيضاً: شرح الأصول الخمسة؛ حيث يقول مثلاً: «في القرآن أنواع من الخلاف، منها خلاف جماعة من الإماميّة الروافض الذين جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان، وقالوا: إنّه كان على عهد رسول الله أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، حتى قالوا: إنّ سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنّه قد زيد فيه ونقص وغيّر وحرّف...». ص601. وانظر: الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن، وغيرها من المراجع.

(2) الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص47.

تشير الكثير من الأخبار في (**أصول الكافي**) للكليني، وفي كتب الحديث الشيعيّة عموماً إلى حقيقة التحريف الذي لحق المصحف الرّسمي، وهي مرويّات إنّما جاءت لتؤكّد الموقف الذي يتبنّى مقالة التحريف والتزوير الشّائعة عند بعض الشيعة. وقد جاء في (**رجال الكشّي**) (ت بعد 369هـ/ 979م)، في بيان عمّن يؤخذ الدّين: «حمدويه وإبراهيم ابنا نصر قالا: حدثنا محمّد بن إسماعيل الرّازي قال: حدّثني علي بن حبيب المدائني عن علي بن سويد السائي. قال: كتب إليّ أبو الحسن الأوّل، وهو في السّجن: وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنّهم اؤتمنوا على كتاب الله جلّ وعلا، فحرّفوه، وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»[1]. وإذا كان هذا الخبر يرتبط بحيرة الشيعة عمّن يأخذون العلم أيام الغيبتين[2] نتيجة غياب المرجعيّة العلمية والدينيّة، ووعيهم «بتكوّن مرجعيّة دينية بديلة بدأت تظهر اعتياضاً عن مرجعية الإمام»[3]. فإنّ مسألة تحريف القرآن وتبديله من المسائل الحيويّة، التي بقيت حاضرة باستمرار في الفكر الشّيعي، ويردّها بعض العلماء إلى لحظات الجمع الأولى، بُعيد وفاة الرسول. يقول صاحب (**تفسير الصّافي**): «وفي رواية أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنّه لمّا توفّي رسول الله -صلى الله عليه وآله- جمع عليّ

---

(1) رجال الكشّي، قدّم له وعلّق عليه ووضع فهارسه السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، (د.ت)، ص10. نقلاً عن: ابن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامي عند الشيعة الاثني عشرية، حوليات الجامعة التونسيّة، العدد 48، 2004م، ص7.

(2) الغيبة الصغرى، أعلنت سنة 260هـ، وتميّزت بغيبة الإمام ونيابة الأبواب عنه، الذين نهضوا بدور الواسطة بين الإمام الغائب وأتباعه. أمّا الغيبة الكبرى، فأعلنت، نحو سنة 329هـ، وانقطاع كلّ صلة تربطه بأتباعه، ولاسيما (الأبواب والسفراء). انظر: ابن عبد الجليل، المنصف، المرجع نفسه، ص8.

(3) ابن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامّي، ص8.

-عليه السّلام- القرآن، وجاء به إلى المهاجرين والأنصار، وعرضه عليهم، لما قد أوصاه بذلك رسول الله ﷺ، فلمّا فتحه أبو بكر خرج في أوّل صفحة فتحها فضائح القوم، فوثب عمر، وقال: يا علي اردُدْه فلا حاجة لنا فيه، فأخذه عليّ عليه السّلام، وانصرف، ثمّ أحضر زيد بن ثابت -وكان قارئاً للقرآن- فقال له عمر: إنّ عليّاً -عليه السّلام- جاءنا بالقرآن، وفيه فضائح المهاجرين والأنصار، وقد أردنا أن تؤلّف لنا القرآن، وتسقط منه ما كان فيه فضيحة وهتك للمهاجرين والأنصار، فأجابه زيد إلى ذلك... فلمّا استخلف عمر سأل عليّاً أن يدفع إليهم القرآن فيحرّفوه فيما بينهم. فقال: يا أبا الحسن إن كنت جئت به إلى أبي بكر، فأتِ به إلينا حتّى نجتمع عليه. فقال عليّ عليه السلام: هيهات ليس إلى ذلك سبيل...»[1]. ولذلك يذهب عدد من مفسّري الشيعة ومحدّثيهم إلى القول بتحريف النصّ عمداً، وقد تعلّق ذلك بحذف اسم عليّ في كثير من المواضع، وحذف لفظة آل محمّد غير مرّة، وبإسقاط أسماء المنافقين من مواضعها، وقد تعلّق التبديل، أيضاً، بغير هذا؛ إذ إنّه قد تعلّق، أيضاً، بالترتيب المرضيّ عند الله وعند رسوله، وهو ما يذهب إليه القميّ (ت 307هـ) في تفسيره: «وأمّا ما كان خلاف ما أنزل الله فهو قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 110]، فقال أبو عبد الله -عليه السلام- لقارئ هذه الآية، «خير أمّة» يقتلون أمير المؤمنين والحسين بن علي عليهما السّلام، فقيل له: فكيف نزلت يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إنّما نزلت: «كنتم خير أئمّة أخرجت للنّاس»، ألا ترى مدح الله لهم في آخر الآية ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 110][2]. ومن الأمثلة الأخرى على هذا، أنّه قرئ على أبي عبد الله عليه السّلام ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ

---

(1) الكاشاني، كتاب الصافي في تفسير القرآن، 1/ 79.

(2) المرجع نفسه، 1/ 87. نقلاً عن: القميّ، تفسيره، 1/ 110.

﴿إِمَامًا﴾ [الفُرقان: 74]، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لقد سألوا الله عظيماً أن يجعلهم للمتقين إماماً؟ فقيل له: يا بن رسول الله كيف نزلت؟ فقال: إنّما نزلت: «واجعل لنا من المتقين إماماً»(1).

وإذا كانت النماذج السابقة ممّا يعدّه بعض علماء الشيعة ضرباً من التحريف والتغيير الذي مسّ الآيات ومعانيها من قبيل تغيير «أئمّة» عند الشيعة «بأمّة» في القراءة الرّسميّة، و«اجعل لنا» بـ: «اجعلنا»، فإنّ بعض الشّيعة يميّزون بين ذلك وبين الحذف الذي تعلّق بعدد من الآيات، وارتبط بالأساس بحذف اسم «عليّ» وآل محمّد. يقول الكاشاني في تفسيره: «وأمّا ما هو محذوف عنه، فقوله تعالى: (لكن الله يشهد بما أنزل إليك في عليّ)، كذا نزلت... وقوله: (إنّ الذين كفروا وظلموا آل محمّد حقّهم لم يكن الله ليغفر لهم)، وقوله: (سيعلم الذين ظلموا آل محمّد حقّهم أي منقلب ينقلبون)(2). والحذف في الأطروحة الشّيعيّة متعمّد في هذه الآيات لإقصاء عليّ عن الإمامة في مرحلة أولى، وإقصاء أهل بيته عن أيّ دور سياسيّ ودينيّ في مرحلة لاحقة.

ويعدّ **(أصول الكافي)** للكليني من أهمّ المصادر الشيعيّة الإمامية، التي تنقل أحاديث تُنسب إلى الأئمّة والعلماء، وتقرّ مسألة التحريف والتبديل، استناداً إلى أنّ المصحف العثماني الإمام ليس متماثلاً مع ما جمعه علي بن أبي طالب بُعيد وفاة الرّسول، ويطفو في هذا المستوى ما يسمّيه الشيعة مصحف فاطمة، وقد كان مضمونه مثار جدل بين أهل السنّة والشيعة من ناحية، وداخل الفكر الشّيعي نفسه. يقول الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: «وإنّ عندنا لمصحف فاطمة (ع)، وما يريهم ما مصحف

---

(1) المرجع السّابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن القميّ، تفسيره، 2/ 117.

(2) القمّي، تفسيره، 1/ 88، والآيات في المصحف الرّسمي على النحو التالي: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النِّسَاء: 166] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾ [النِّسَاء: 168].

فاطمة (ع)، قال: قلت: وما مصحف فاطمة (ع)؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم»[1]. ويدعّم الكليني (ت 328هـ/ 329هـ) هذا الخبر بالبحث عن جذوره، فيربطه بحدث موت الرسول، ويجعل مصحف فاطمة ضرباً من العزاء الذي أراده الله لابنة رسوله، وقد كانت فاجعتها في أبيها كبيرة[2]، على الرغم من أنّ المصنّف نفسه يورد أخباراً أخرى تشير إلى أنّ مصحف فاطمة يحتوي أحكاماً، ولا يضمّ قرآناً[3]. ويطالعنا، في كتاب **(الشيعة والقرآن)** الخبر الآتي: يروي الكليني في **(الكافي)** عن عليّ بن الحكم، عن هشام بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السّلام إلى محمّد ﷺ سبعة عشر ألف آية، والمعروف أنّ القرآن ستة آلاف ومئتان وثلاث وستّون آية، ومعناه أنّ ثلثي القرآن راح على أدراج الرّياح، والموجود هو الثلث»[4].

ويقرّ الشيخ المفيد بتواتر مقالة التحريف والتبديل عند الإمامية من محدّثي الشّيعة. يقول: «إنّ الأخبار جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمّد ﷺ باختلاف القرآن، وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان»[5]،

---

(1) الكليني، أصول الكافي، تهران خيابان، سعدي جنوبي، 1/ 346.

(2) يقول الكليني نقلاً عن أبي عبيدة وقد سأل بعض أصحابه أبا عبد الله (ع) عن الجفر، ثمّ عن الجامعة، ثم عن مصحف فاطمة، فقال: «فسكت طويلاً ثمّ قال: إنّكم لتبحثون عمّا تريدون وعمّا لا تريدون، إنّ فاطمة مكثت بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً، وكان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبرائيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيّب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيتها، وكان عليّ عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السّلام»، أصول الكافي، 1/ 248-249.

(3) المرجع نفسه، 1/ 347.

(4) ظهير، إحسان إلهي، الشيعة والقرآن، لاهور، 1983م، ص31.

(5) الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات وشرح عقائد الصّدوق أو تصحيح الاعتقاد، ص54.

غير أنّ صاحب (**العدّة في أصول الفقه**) يرفض القول بهذه المقالة، ويجعل الإعجاز وسيلته في دحض هذا الموقف، كما سنرى في محلّه. ثم إنّ القول بتحريف النصّ بالزيادة والنقصان لم يكن حكراً على أهل التشيّع؛ إذ تخبرنا بعض المصادر عن فرقة الميمونيّة من الخوارج، وتروي عنهم إنكارهم «أن تكون سورة يوسف من القرآن»[1]. ويذكّر البغدادي (ت 429هـ/ 1037م) بموقف أهل السنّة والجماعة؛ حيث يقول: «واتفقوا على أنّ أصول أحكام الشريعة: القرآن والسنّة وإجماع السّلف، وأكفروا من زعم من الرّافضة أن لا حجّة اليوم في القرآن والسنّة؛ لدعواه أنّ الصّحابة غيّروا بعض القرآن، وحرّفوا بعضه»[2]. ونجد صدى هذا الموقف عند ابن حزم؛ إذ يكفّر هو، أيضاً، كلّ من ينكر سلامة القرآن، فمنكر الجزء[3] عنده إنّما هو منكر للكلّ بالضرورة.

والحقيقة، التي تخبر المصادر الإسلاميّة السنيّة عنها، أنّ الشيعة لم ينفردوا فعلاً بمقالة التحريف هذه، وإنّما نجد صداها عند غيرهم لا من الخوارج، مثلما رأينا، فحسب، بل من أهل السنّة والجماعة أنفسهم. يقول القرطبي في تفسيره لسورة الأحزاب: «سورة الأحزاب مدنية في قول جميعهم، نزلت في المنافقين وإيذائهم رسول الله ﷺ، وطعنهم فيه، وفي مناكحته، وغيرها، وهي ثلاث وسبعون آية. وكانت هذه السورة تعدل سورة البقرة (وعدد آياتها 286)، وكانت فيها آية الرّجم (ونصّها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)»[4]. وينسب القرطبي

---

(1) البغدادي، عبد القاهر، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة، 1924م، ص169. ويُروى عن فرقة العجاردة من الخوارج: إنّهم ينكرون كون «سورة يوسف» من القرآن، ويزعمون أنها قصة من القصص. قالوا: ولا يجوز أن تكون قصّة العشق من القرآن. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 128.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص327.

(3) انظر: الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/ 115.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 14/ 113.

هذه الرّواية إلى أبيّ بن كعب، وهو أحد أصحاب المصاحف، وكاتب من كتبة الوحي، ثمّ يضيف صاحب **(الجامع لأحكام القرآن)** قائلاً: «وهذا يحمله أهل العلم على أنّ الله -تعالى- رفع من الأحزاب إليه ما يزيد على ما في أيدينا، وأنّ آية الرّجم رفع لفظها»[1]. ويدعّم القرطبي ما يذهب إليه بقول عائشة زوج النبيّ: «كانت سورة الأحزاب تعدل، على عهد رسول الله ﷺ، مئتي آية، فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن»[2]. فهذه الأخبار تؤكّد أنّ العلماء المسلمين من داخل المنظومة السنية نفسها يعترفون بأنّ عدداً من الآيات قد يكثر أو يقلّ؛ بل ربّما سوراً، قد «سقطت»، ولم تدرج في مصحف عثمان، وهو ما يحمله علماء المسلمين من مفسّرين وأصوليين على النّسخ «هذا وجه من وجوه النسخ»[3]. وممّا يدعّم القول بهذه الآليّة في تأويل الأخبار القائلة بسقوط آيات أو سور أنّنا نجد القرطبي، على سبيل المثال، يوظّف مفهوم (النسخ)، أيضاً، في العديد من المواقع، فهو، في استعراضه المسائل الخمس، التي يُرجع إليها العلماء غياب البسملة في بداية سورة براءة [التوبة: 9]، يورد الخبر الآتي: «رُوِيَ عن عثمان أيضاً، وقال مالك فيما رواه ابن وهب، وابن القاسم، وابن عبد الحكم: إنّه لما سقط أوّلها سقط بسم الله الرّحمن الرّحيم معه، وروي ذلك عن ابن عجلان أنّه بلغه أنّ سورة (براءة) كانت تعدل البقرة، أو قربها، فذهب منها»[4]. ومن

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وينقل مالك بن أنس في (باب ما جاء في ذهاب العلم) الخبر الآتي: «قال عمر: إيّاكم أن تهلكوا عن آية الرّجم. أن يقول قائل لا نجد حدّين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطّاب في كتاب الله تعالى، لكتبتها (الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة)، فإنّا قد قرأناها». الموطأ: موسوعة السنّة وشروحها، دار سحنون، دار العودة، 1992م، 2/ 824.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) الموطأ: موسوعة السنّة وشروحها، 2/ 824.

(4) المرجع نفسه، المجلّد الرّابع، الجزء الثامن، ص62. انظر، أيضاً، السّيوطي، الإتقان، 1/ 184.

الواضح أنّ ما ذهب أو أسقط ليس أمراً قليل الأهميّة؛ بل هو يعدل أكثر من مئة وخمسين آية[1].

ويشير السّيوطي إلى أنّ الإسقاط إنّما عرفه القرآن لا في مستوى آياته فحسب، بل في مستوى سوره أيضاً، فيعمد إلى المقارنة بين مصحف ابن مسعود ومصحف أبيّ. يقول: «وفي مصحف ابن مسعود مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوّذتين، وفي مصحف أبيّ ستّ عشرة، لأنّه كتب في آخره سورتي الحفد والخلع»[2]. ويذهب علماء السنّة إلى أنّ الحفد والخلع هما ضرب من الدعاء قنت بهما عمر بن الخطاب، فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللّهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك. بسم الله الرحمن الرحيم، اللّهم إياك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى نقمتك، إنّ عذابك بالكافرين ملحق»[3].

لم يكن هذا التيار، المقرّ لمقالة التحريف في القرآن، منحصراً في المحدّثين الشيعة من الإمامية فحسب، بل نجد صداه متواصلاً في العصور الحديثة؛ إذ مازال بعض أهل التشيع يصرّون على ذلك، ويعدّونه دليلاً على خيانة أهل السنّة الأصل الأوّل من أصول التشريع. غير أنّ التيار الثاني داخل الفكر الشيعي ذاته ينكر هذا التحريف والتزوير تماماً، أو يسكت عنه؛ إذ نجد الأصوليين، في حدود ما اطّلعنا عليه، يتعاملون مع النصّ العثماني، دون أيّ احتراز، ويقفون على القضايا الأصولية الجوهرية وقوف أهل السنّة، وأهل الاعتزال، مع اختلافات طفيفة تعود إلى المواقف الاعتقادية الإيمانية[4]. أمّا

(1) سورة البقرة 2، عدد آياتها 286، وسورة التوبة (براءة) 9، عدد آياتها 129.

(2) السّيوطي، الإتقان، 1/ 184. والمعروف أنّ عدد سور القرآن في المصحف العثماني مئة وأربع عشرة سورة؛ لأنّه يضمّ، بالإضافة إلى ما ضمّه مصحف ابن مسعود، المعوّذتين.

(3) المرجع نفسه، 1/ 185.

(4) من المواقف الفارقة لدى أصوليي الشيعة أنّهم ينكرون الاجتهاد الأصل الرابع في أصول -

فيما تعلّق بجوهر الكتاب، واعتباره الأصل الأوّل للشريعة، فلسنا نجد اختلافاً جوهريّاً بين الأصوليين الشيعة وغيرهم من الأصوليين.

ينكر التيار الثاني، إذاً، مقالة التحريف؛ بل يرى بعضهم أنّ هذا القول مدخول على الشّيعة، نسبه أعداؤهم إليهم نكاية بهم، وتوريطاً لهم، فيقرون بسلامة النصّ وحجّيته.

ويعبّر الشيخ المفيد في **(أوائل المقالات)** عن وعيه بانتشار مقالة التحريف في صفوف بعض أهل التشيع. يقول: «فالوجه الذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء. وأمّا الوجه المجوّز، فهو أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان، والحرف والحرفان، وما أشبه ذلك، ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن»[1]. فالشيخ المفيد يبدو شديد الاعتدال في مسألة الطّعن في القرآن، وبذلك جاز اعتباره نموذجاً للتيار الرّصين المعتدل داخل الفكر الإمامي والشيعي عموماً، على الرغم من أنّه يقرّ

= التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسّنة والقياس، فالإمام عندهم هو وحده الذي بإمكانه تولّي مهمّة الاجتهاد. أمّا العامّة، فلا مجال لهم في ذلك بلغوا من العلم ما بلغوا.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص56. وهو يؤكّد أنّه يعتمد في ذلك على مواقف تستند هي، أيضاً، إلى أحاديث الأئمّة، يقول: «ولست أقطع على كون ذلك [وجود التحريف والزيادة والنقصان في القرآن]؛ بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه، ومعي بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمّد (ع)، وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بني نوبخت، رحمهم الله، من الزيادة والنقصان فيه. وقد ذهب إليه جماعة من متكلمي الإمامية، وأهل الفقه منهم والاعتبار». المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وراجع موقفاً أكثر صرامة في رفض القول بالتحريف ينسب إلى أبي جعفر محمد بن الحسن، في تفسيره المعروف بـ: (البيان). يقول: «أمّا الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فممّا لا يليق به أيضاً [يقصد أنّه لا يليق إيراده ضمن تفسير آيات القرآن، وإنّما يلزم التعرّض له في المقدّمات]؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها. وأمّا النقصان فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى...». انظر: المرجع نفسه، ص54-56.

باختلافه في ذلك مع شيوخ بني نوبخت ومع الكليني المحدّث الشهير، الذي يمثل عند الشّيعة ما يمثله البخاري عند أهل السنّة.

وقد تواصل هذا الموقف المنكر للتحريف في القرآن، لدى الشيعة، في العصور الحديثة، وصاروا يتبرّؤون من المقالة تماماً؛ إذ يذهبون إلى أنّ القرآن قد جمع ودُوِّن على عهد النبيّ وبإمرته، وبأنّ عثمان لا مزيّة له سوى أنّه «قد جمع القرآن -لكن ليس الجمع الذي هو جمع الآيات والسّور في مصحف واحد، وإنّما بمعنى أنّه جمع المسلمين على قراءة واحدة، وأحرق كلّ المصاحف التي تأخذ بقراءات أخرى غيرها»[1]. وبذلك ينبري بعض علماء الشيعة المعاصرين في ردّ التهم الموجّهة إليهم من أهل السنة، فيذكرون بأنّ مقالة التحريف بالزيادة والنقصان ليست حكراً على محدّثي الشيعة؛ بل نجد صداها واضحاً عند السيوطي، وفي روايات البخاري، فتحضر آليات الدّفاع نفسها عندهم، ولاسيما مفهوم الإعجاز والتواتر الأثيرتين لتأكيد سلامة النصّ. يقول: «وشبهة التحريف من الشبه التي لا تستحق أن يطال فيها الحديث لكونها شبهة في مقابل البديهة، فأخبار التحريف، مع تضارب مضامينها وتهافتها في أنفسها، لا تزيد على كونها أخبار آحاد. وهي لا تنهض للوقوف أمام التواتر الموجب للقطع... وحسبك أن تعرض ما ادّعى إسقاطها؛ أمثال سورتي الحفد والخلع، وآية الرجم المأثورة عن الخليفة عمر، على أيّ سورة من سور القرآن لترى تباين أسلوبيهما... على أنّ دعوى النقيصة فيه لو أمكن أن تكون، فإنّ الذي يتحمّل مسؤوليتها عادة الخليفة الثالث لحرقه المصاحف الكاملة...»[2]. فهذا التيار الشيعي يرفض مزاعم السنّة وتهمهم رفضاً تامّاً؛ بل إنّه تيار[3] يرى أنّ هذه المقالة مدسوسة على الفكر الشيعي لتشويه صورته، وتأليب العامّة ضدّ رموزه.

---

(1) الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط6، 1422هـ/ 2002م، مقالة (القرآن)، 17/ 437-596، وص450.

(2) المرجع نفسه، 17/ 444.

(3) انظر، على سبيل الذكر لا الحصر: العاملي، علي الكوراني، تدوين القرآن، الموقع: http://al-islam.org.

غير أنّ المطّلع على كتب الشّيعة الإمامية والإسماعيليّة، ولا سيّما تفاسيرهم، يقف عند الشيء وضدّه، فهي تنقل، أحياناً، روايات التحريف والتزوير بالنقص خاصةً، وهي، أيضاً، تنفي ذلك تماماً أحياناً أخرى. ويبدو أنّ الأمر مرتبط بالواقع السياسي والثقافي العام لكلّ مرحلة من المراحل، فالشيعة كانوا، على ما يبدو، يتبنّون المقالة التي تتناسب أكثر من غيرها من المقالات مع كلّ لحظة تاريخيّة.

لقد توزّعت مقالة التحريف عند الشّيعة على إشارات ضمنيّة مبثوثة في كتب الحديث، فوصفت المصحف العثماني بكلمات من قبيل «التزوير»، و«التزييف»، و«التبديل». وفي ذلك إشارة إلى ما أقدم عليه أعداء الأئمّة من فعل بالقرآن الأصليّ. أمّا الإشارات الصّريحة، فبدت، أيضاً، في تضاعيف مدوّنات الحديث الشيعيّة أيضاً، غير أنّ خطر المسألة يقتضي الكتمان والاحتراس. ولهذا يطلب الإمام من أتباعه، في أحاديث كثيرة، توخّي التقية في مسألة تزييف القرآن وتحريفه؛ بل يطلبون منهم، أحياناً، تلاوته من خلال نسخته الرّسميّة عند حضور عناصر من غير الشّيعة. وقد كان عليّ عند الأئمّة وريث الرّسول، والمطّلع على أسراره الحقيقي، وصديقه الحميم، وكاتبه، وهو وحده الذي كان يملك، عند وفاة الرسول، مخطوطاً كاملاً للوحي هو القرآن الأصلي التّام، الذي يبلغ نحو ثلاثة أضعاف المصحف الرّسمي، وقد رفضه، مثلما رأينا، أغلب الصّحابة، من الرجال ذوي التأثير من قبيلة قريش، كأبي بكر، وعمر؛ بل إنّهما، عند الشّيعة، وضعا نصّاً مزوّراً، بما أنّهما قد حذفا منه أهمّ آياته، التي ذكر فيها عليّ على التعيين، باعتباره إماماً للأمّة، وقائداً لها: «ولمّا كان القرآن الكامل مرفوضاً ومهدّداً بالتلف، فإنّ عليّاً قد أخفاه، ثمّ تناقله الأيمّة واحداً عن واحد حتى بلغ الإمام الثاني عشر الذي حمله معه في غيبته»[1]. وهكذا واجب على المسلمين إلى أن يظهر الإمام الاكتفاء بالتعامل مع النسخة المبتورة المحرّفة، تلك التي تقوم شاهداً

(1) Mohamed Ali Amir Moezzi, Christian Jambet, Qu’est ce que le sh’isme?, p. 91.

على خيانة الصّحابة، ويتّضح على هذا النحو أنّ موقف الشيعة القديم من الوحي إنّما قام من جهة على تأسيس نظريتها في الإمامة بالاستناد إلى أسس قرآنية، ومن جهة أخرى على إبراز كفر «خصوم» الشيعة، وعنفهم اللّامحدود. و«يجد الطعن اللّاذع لكلّ الصّحابة مشروعيته عند الشيعة من كون الصّحابة قد أبعدوا عليّ بن أبي طالب من خلافة الرّسول، وفي كونهم خاصّة حرّفوا القرآن الكامل وزوّروه»[1]. ومن هنا، ندرك مفهوم الابتلاء، الذي يتحدّث عنه الشيعة، وقد ردّوه إلى سببين؛ أمّا الأوّل فجهل العامّة. وأمّا الثاني، فتزوير السلطة السياسيّة للنصّ التأسيسي الأوّل، ولكن كيف نفهم هذا التردّد في صفوفهم بين إقرار التحريف حيناً، وإبطال القول بذلك حيناً آخر؟ وما الذي يبرّر هذا التردّد بين الرّأي ونقيضه في مدوّنات الحديث الشيعيّة؟

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ ابن بابويه القمّي (ت 381هـ/ 991م)، وهو أحد أشهر المحدّثين، ومصنّف إحدى أكبر المدوّنات الكلاسيكيّة للحديث الشيعيّ: «أوّل من لم يكتفِ بالسكوت عن هذه المعطيات [القائلة بالتحريف والتزوير]؛ بل نجده يتّخذ موقفاً متماهياً مع موقف أهل السنّة والجماعة: إنّ القرآن الرّسميّ المدوّن في المصحف هو ذاته القرآن الموحى إلى محمّد، وكلّ من يزعم غير هذا فإنّما هو كاذب أو مارق»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص93. ويذهب الباحثان إلى أنّ هذا الموقف هو أساس «مفهوم (سبّ الصحابة)، وهو مفهوم كان دائماً يثير استنكار أهل السنّة الشديد، وهو جزء من مفهوم أوسع هو (البراءة) من قوى الجهل، وهو تتمّة ضروريّة لـ: (الولاية) للأيمّة. وقد منع هؤلاء شيعتهم من إظهار كرههم بصورة علانية فـ: (البراءة)، إذاً، وجب أن تبقى باطنية (مدخلنة interiorisée) إلى حدود زمن ظهور الإمام المختفي، حتى إن اضطرهم ذلك إلى إعلان الطاعة للسلطة الظالمة. إنّ هذا مثّل وجهاً من وجوه الصّراع، الذي قام، ومازال، بين المطّلعين على الأسرار (Les inités) وأهل الجهل. وليس (سبّ الصحابة) سوى طريقة لدى أتباع الأيمّة الأوفياء لصيانة وعيهم، وتعهّد علمهم». وقد نجح الباحثان، في تقديرنا، في إبراز طريقة الشيعة الإمامية في التعامل مع الواقع السياسي القائم في كلّ مرحلة تاريخيّة من ناحية، والوفاء للمذهب من ناحية أخرى.

(2) المرجع نفسه، ص95.

ويبدو أنّ هذا الموقف سيصبح، لدى الشيعة الإماميّة، موقفاً رسميّاً شيئاً فشيئاً. يقول المستشرق نورمن كالدير (N.Calder) معلّلاً ذلك: «لمّا أعلن الشيعة الاثنا عشرية غيبة الإمام الكبرى، قبلوا بسرعة نصّ القرآن الرسميّ، وألّفوا مجموعة كاملة من الأحاديث النبويّة»[1]. فالشيعة الإمامية، عند غيبة إمامهم، الذي يحمل في زعمهم القرآن الأصليّ، قد اضطرّوا، إذاً، إلى قبول القرآن السّائد بين الناس؛ إذ لا خيار لهم وهم في حاجة إليه، لا باعتباره المصدر الأوّل للشريعة فحسب، وإنّما باعتباره، أيضاً، نصّاً يتعبّدون به في صلواتهم يوميّاً.

ويبدو أنّ هذا السبب المتعلّق بالعقيدة الإماميّة قد تضافر مع معطى تاريخيّ حاسم أسهم، بدوره، في دفع الشيعة الاثني عشرية إلى التخلّي عن مقالة تحريف القرآن، «وقد حدث في الأثناء أمران مهمّان: غيبة الإمام الأخير (معلنة نهاية فترة الأيمّة التاريخيين)، واعتلاء البويهيّين الشيعة سدّة الحكم (من 334هـ-347هـ/ 945م-955م) في بغداد، وسيطرتهم على الخليفة العبّاسي»[2]. ولن يقتصر الأمر على قبول المدوّنة الرّسميّة؛ بل سيعبّر هذا التيار الشيعي عن رغبة واضحة في تطوير التقليد الكلامي التشريعي. وجعله أقرب إلى «العقلانية»؛ حيث سيتمّ حذف كلّ نقاط الافتراق مع الأرثوذكسيّة السنيّة، وسيقع تأكيد الوفاق معها على أساس أنّ نقاط الاختلاف كانت مولّدة للعنف ضدّ السنّة. وفي هذا الإطار، لم يعد لموضوع تحريف المصحف العثماني من معنى، فكلّ تعاليم الإسلام قد ضبطت من خلال هذا المصحف، بداية من الفرائض، وصولاً إلى مختلف المؤسّسات، مروراً بأحكام الشريعة. وهكذا بات «التشكيك في اكتمال الكتاب الرّسميّ إنكاراً للأرثوذكسيّة الإسلاميّة، الأمر الذي لم يكن الفقهاء والمتكلّمون،

(1) N. Calder, Doubt and prerogative: the emergence of an Imami Shi'i theory of Ijtihad... Studia Islamica, LXX, 1989, pp. 57-78, p.58.

(2) المرجع نفسه، ص59.

الذين يعيشون في ركاب البويهيين (حماة الخليفة) يرغبون فيه، أو يسمحون بحدوثه»[1]. وعلى هذا النّحو، يبدو أنّ مقالة التحريف أمست مقالة عقديّة/ سياسيّة على صلة وثيقة بوضع صاحبها ومنزلته من السّلطة السياسيّة؛ إذ كلّما كان على وفاق مع الدولة القائمة، ووجد لديها حظوة، أنكر المقالة، أمّا إذا تمّ تهميشه وإقصاؤه، فإنّه يلوذ بها ليطعن على السلطة القائمة، ويتّهمها بتدليس النصّ وتزويره. وبهذا المعنى، صارت مقالة التّحريف آليّة للمناورة السّياسيّة، ولذلك أدرك الفقهاء، الذين وجدوا حظوة في ظلّ الدولة البويهيّة الحاجة الماسّة إلى جمع الرّعيّة حول السلطة القائمة. وأدركوا، أيضاً، أنّ ذلك لن يتمّ لهم دون نبذ كلّ النقاط المثيرة للجدل الدينيّ والكلاميّ. وهو ما يؤكّد، بطبيعة الحال، أنّ مقالة تحريف القرآن متلبّسة بالسّياسة؛ إذ طالما تمّ اعتمادها لتكفير الآخر، ومحاولة إخراجه عن إجماع الأمّة. ويبدو أنّ الموضوع كان مثار جدل وسجال بين العلماء الشيعة والسنّة، ومازال كذلك إلى يوم الناس هذا[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص58.

(2) بالنسبة إلى الفكر السنّي، بعد المصنّفات الجدالية الكلاسيكيّة، التي تعود إلى العصور الوسطى، ولاسيما بعد الهجوم العنيف، الذي قاده ابن تيميّة المجادل المتشدّد في القرن الرّابع عشر للميلاد (انظر كتابه: منهاج السنّة النبويّة)، يبدو أنّ العلماء صاروا لا يعيرون الموضوع اهتماماً إلى حدود القرن العشرين، عندما عاد الجدل بقوّة من جديد، حيث قامت محاولات التقريب والمصالحة غير المجدية بين الشيعة والسنّة (خلال الكثير من الاجتماعات التوحيديّة بداية من سنة 1950م). وكان السنّيون يعتمدون على مؤلّفات ميرزا حسين نوري (ت 1902م) [وهو السلطة الدينية الكبرى في التيّار الإماميّ في العصور الحديثة] للتنديد ببدعة الشيعة، التي تقوم على ادّعاء تحريف القرآن دون امتلاك سند، ولقد تضاعفت هجومات التيّار السنّي، وازدادت عنفاً بعد الثورة الإسلاميّة في إيران (سنة 1979م)، ولا سيّما من الوهابيين السّعوديين والباكستانيين. راجع:

Mohammad-Ali Amir-Moezzi - Christian Jambet, Qu'est ce que le shisme, pp. 96-97.

2- في مسألة النّسخ:

لقد وظّف الأصوليّون مفهوم النسخ، وهو مفهوم قرآني[1]، لتبرير سقوط بعض الآيات والسّور، على ما ترويه المصادر القديمة؛ بل يبدو أنّهم وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى إضافة أنواع من النسخ جديدة لاحتواء هذه الروايات، وإضفاء المشروعيّة عليها[2]. ونحن لا نهتمّ، في هذا المستوى، بالنسخ إلّا باعتباره آلية وظفها العلماء لتبرير الواقع، ومحاولة السيطرة على الروايات، التي تشير إلى سقوط آيات أو سور، ونرجئ الاهتمام بظاهرة النسخ في علاقتها بالتشريع إلى الباب الأخير من هذا العمل.

لقد عمد ابن عقيل، على سبيل المثال، إلى توظيف مقالة النسخ لتجاوز بعض الإشكاليات المتعلّقة بجمع القرآن وتدوينه، وما نُسِب إلى عدد من الصحابة من أقوال تفيد سقوط بعض الآيات، أو ارتفاعها، أو غيرها من المصطلحات. فالأصوليّ الحنبليّ قد انشغل بسؤال جوهريّ هو مدى احتواء المصحف العثمانيّ الوحي بأكمله. وفي هذا الإطار، نجده يضبط النوع الثاني من أنواع النسخ، وهو نسخ الرّسم دون الحكم؛ لأنّ هذا النمط قادر على تبرير غياب عدد من الآيات غياباً مادياً من المصحف العثماني، فيعدّ أنّ «آية الرجم منسوخة الرّسم من كتاب الله، وهمّ عمر بكتبها في حاشية المصحف،

(1) ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البَقَرَة: 106].

(2) نقصد بذلك ما يسمّيه الأصوليون «نسخ التلاوة وبقاء الحكم»، و«نسخ التلاوة والحكم» معاً. ونعتقد أنّ إشارة حسين مدرّسي صائبة، حيث يقول: «عندما كتب أبو عبيد (ت 224هـ/ 838-839) مصنّفه في النسخ، لم يكن هذا النوع من النسخ [منسوخ التلاوة دون الحكم] موجوداً. انظر كتابه: الناسخ والمنسوخ، ص5-6، وكذلك: النحّاس، الناسخ والمنسوخ (القاهرة، 1905م، ص8). وبعد عقود قليلة، جاء الحارث بن أسد المحاسبيّ (ت 243هـ/ 857-858م) ليضبط النمطين من النّسخ المذكورين سابقاً. المحاسبي، فهم القرآن ومعانيه، ص407. انظر تحليلاً دقيقاً عند: مدرّسي، حسين، في:
Hossein Modarressi, Early Debates on the Integrity of the Qur'an, A Brief Survey, SI, LXXVII, 1993, pp. 5-39, pp. 23-24. =

وخاف الناس أن ينسبوا إليه الزيادة في المصحف، وهي (لا ترغبوا عن آبائكم فإنّ ذلك كفر بكم، الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)، وهي ثابتة الحكم»[1]. فابن عقيل يثق بهذه الأخبار المنسوبة إلى بعض الصحابة، ويبحث لها عن مخارج لدحض القول بعدم اكتمال النصّ العثماني، أو أنّ الجمع كان منقوصاً.

غير أنّ هذا المنزع في النظر قد واجه نقداً لاذعاً، فمن أهمّ ما اطلعنا عليه من مراجعات لآليّة نسخ التلاوة، وبقاء الحكم، ما ذهب إليه ابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، عندما تساءل عن مدى وجاهة اعتبار هذا المنسوخ قرآناً أصلاً على أساس أنّ ما رُوي في هذا الاتجاه إنّما هو من روايات الآحاد التي لا يصحّ بها القرآن. يقول: «وأمّا نسخ التلاوة وبقاء الحكم، فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها. لكن عندي في هذا نظر؛ لأنّه لا ينبغي أن يقبل أنّ مثل هذا كان من القرآن حتى يتواتر، ولا يقبل ذلك بطريق الآحاد»[2].

ولهذا السبب نفسه، يقلّل السّرخسي من أهميّة تلك الأخبار، التي جاءت على لسان عمر وعائشة، وتروي ذهاب بعض الآيات قد يكثر عددها أو يقلّ. يقول: «والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]. ومعلوم أنّه ليس المراد الحفظ لديه، فإنّ الله تعالى عن أن يوصف بالنسيان والغفلة، فعرفنا أنّ المراد الحفظ لدينا... وقد ثبت

= وقد انتبه حمادي ذويب إلى المسألة، ودفعه ذلك إلى ترجيح ظهور هذا النمط من النسخ إلى أواسط القرن الثالث للهجرة، انظر: جدل الأصول والواقع، ص145.

(1) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ص137.
وبالآلية نفسها، يفسّر افتقاد سور كاملة. يقول: «وقد رُوي أنّ سورة كانت كسورة الأحزاب رفعت وذكر فيها: (لو أنّ لابن آدم واديين من مال...). المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر الرأي ذاته عند ابن حزم، الإحكام، 1/ 466.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1994م، ص86.

أنّه لا ناسخ لهذه الشريعة، بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله ﷺ. وما ينقل من أخبار الآحاد شاذّ، لا يكاد يصحّ شيء منها... وحديث عائشة لا يكاد يصحّ؛ لأنّه قال في ذلك الحديث، وكانت الصحيفة تحت السّرير، فاشتغلنا بدفن رسول الله، فدخل داجن البيت فأكله، ومعلوم أنّ بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب، ولا يتعذّر عليهم إثباته في صحيفة أخرى، فعرفنا أنّه لا أصل لهذا الحديث»[1]. فالأصوليّ الحنفي يذهب إلى أنّ الحفاظ على القرآن أمر لا يقبل طعناً، على أساس أنّه محميّ بنظامي المشافهة والكتابة كليهما، فهو، إذاً، في مأمن من النسيان والسقوط أو ما شابه. وهو ما تؤكده الآية التي صدّر بها شاهده.

وينبري الباقلاني، في الردّ على ما ترويه الرافضة، وعائشة، وأبو موسى الأشعري، وغيرهم، من ذهاب بعض سور القرآن[2]، أو آياته، فيقول: «فجوابنا عن جميع هذا الجنس أنّه كان قرآناً ورُفعت تلاوته ونُسخت»[3].

(1) السرخسي، المحرّر في أصول الفقه، 2/ 62. ومن طريف ما ينقد به ابن قتيبة الراوية المنسوبة إلى عائشة قوله: «وقالوا: إنّ هذا الحديث يناقض قوله تعالى، وأنّه كتاب عزيز ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصّلَت: 42]، فكيف يكون عزيزاً وقد أكلته شاة، وأبطلت فرضه، وأسقطت حجّته، وأي أحد يعجز عن إبطاله والشاة تبطله؟! وكيف قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]، وقد أرسل عليه ما يأكله؟! وكيف عرض الوحي لأكل شاة، ولم يأمر بإحرازه، وصونه؟ ولِمَ أنزله، وهو لا يريد العمل به؟ ولابن قتيبة رأي يردّ به على هذه الاستفهامات. يقول: قُبِض رسول الله والقرآن في السّعف الغلاظ والجلود والعسب، وكان القرآن متفرّقاً عند المسلمين، ولم يكن عندهم كتاب ولا آلات... فما يعجب من أكل الشاة تلك الصحيفة؟! وهذا الفأر شرّ حشرات الأرض يقرض المصاحف، ويبول عليها، وهذا العث يأكلها، ولو كانت النار أحرقت الصحيفة، أو ذهب بها المنافقون كان العجب منهم أقلّ». ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص212-213.

(2) انظر: الباقلاني، الانتصار، مرجع سابق، ص95-98. حيث يتمّ استحضار الرّوايات المشهورة في سقوط بعض الآيات.

(3) المرجع نفسه، ص98.

وعلى هذا النحو، يعمد الأصولي الأشعريّ إلى مفهوم النسخ لدحض مزاعم القائلين بذهاب شيء من النصّ المقدّس، فالنسخ، بهذا المعنى، يتحوّل إلى طريقة من طرق إثبات حجيّة القرآن، وأنّه مكتمل على النحو الذي جمعه عليه عثمان بن عفان.

ومن الواضح أنّ بعض الأصوليّين قد تفطّنوا إلى أنّ مقالة النّسخ، التي تمّ توظيفها عند الأصوليّين السنّة لتبرير إسقاط بعض الآيات، إنّما هي المقالة نفسها التي اعتمدها المناوئون للطعن على حجيّة القرآن. «وأمّا ما طعن به بعض أهل الإلحاد ممّن ينتحل دين الإسلام، وليس منه في شيء، ثم كشف قناعه، وأبدى ما كان يضمره من إلحاده، بأنّ القرآن مدخول فاسد النظام لسقوط كثير منه، ويحتجّ فيه بما روي أنّ عمر قال: (إنّ آية الرّجم في كتاب الله...)[1]. ويبدو أنّ هؤلاء الطاعنين في القرآن كان المقصود بهم، في كثير من الأحيان، بعض الشيعة من الروافض، أو غيرهم، على الرغم من أنّ بعض الباحثين قد انتهوا، بحسّ تاريخي دقيق، إلى أنّ الأحاديث المتعلّقة بنقص القرآن، وعدم اكتمال بعض سوره، قد تواترت خلال قرنين من الزّمان عند أهل السنّة قبل تداولها عند الشيعة[2].

وهكذا، بدا لنا أنّ مقالة النّسخ قد وُظِّفت توظيفاً مزدوجاً. أمّا أغلب أصوليي السّنّة، فقد عمدوا إليها لتجاوز ما حفّ بعمليّة جمع القرآن من

(1) الجصّاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت (4 مجلّدات)، ط1، 1985م، 2/ 254. ويذهب بعض الشيعة الإماميّة إلى سقوط سورتي (النورين) (والنوران هما محمد وعليّ).

(2) انظر تفصيل ذلك في: Hossein Modaressi, Early Debates, op.cit, p. 31. ويرى مدرسي أنّ فكرة نقص القرآن، أو سقوط بعض آياته، إنّما هي في الأصل موقف سنيّ بحت، قبل أن يتحوّل إلى فكرة سجاليّة يعمد إليها أهل التشيّع، «وهكذا فإنّ القول بأنّ مصحف عثمان غير مكتمل إنّما كان في البداية نتيجة منطقيّة لما ورد في الأخبار السنيّة حول الجمع»؛ ولذلك نجد الباحث يستنتج أنّ العلماء السنيّين قد أسّسوا نوعاً جديداً من النسخ هو نسخ تلاوة الآية، على الرغم من أنّ الناس مازالوا يحتفظون بها في ذاكرتهم، من أجل تجاوز هذه المشكلة، ومحاولة فضّها. مدرّسي، المرجع نفسه، ص22-23.

إشكالات إبستميّة يتقاطع فيها السياسيّ بالعقدي. وبذلك غدا مبحث الناسخ والمنسوخ عندهم آليّة تبرّر، من داخل النصّ القرآني ذاته، غياب بعض الآيات والسّور. وأمّا بعض علماء الشيعة من المحدّثين خاصة، فإنّهم وظفوا هذه المسألة لتأكيد شكّهم في اكتمال النصّ وسلامته، وأنّه لا يعلم محكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه إلا الأئمّة الأوصياء من بعد علي بن أبي طالب. ولأجل ذلك يفرد الكليني باباً في كتاب **(الحجّة)** وسمه «بأنّه لم يجمع القرآن كلّه إلا الأئمّة عليهم السلام، وأنّهم يعلمون علمه كلّه»[1]. فالاعتقاد الشيعيّ، الإماميّ على الأقلّ، يذهب إلى أنّ «ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أنزل إلا كذّاب، وما جمعه وحفظه، كما نزّله الله تعالى، إلا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، والأئمة من بعده عليهم السّلام»[2]. ويبدو أنّ الفكر الاثني عشري يرى أنّ مصحف عليّ هو ذاته مصحف فاطمة، الذي سلّمه الرسول إلى ابنته قبل موته، وبقي مخفياً عند عليّ والأئمة من بعده، حتى أخذه الإمام الثاني عشر في غيبته، وسيحمله إلى أتباعه المؤمنين حين عودته[3]. وهو ما يفسّر ادّعاء بعض الشيعة سقوط سورتي النورين والولاية[4].

❋ ❋ ❋

(1) الكليني، أصول الكافي، 1/ 232-233.

(2) المرجع نفسه، ص232.

(3) Joseph Eliash, The Shiite Qur'an, a reconsideration of Goldziher's Interpretation, Arabica XVI, p.16.

(4) تورد المراجع سورة النورين على النحو الآتي:
«يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم. نوران بعضهما من بعض وأنا السميع العليم. إن الذين يوفون الله ورسوله في آيات لهم جنات نعيم. والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم. ظلموا أنفسهم وعصوا الوصي الرسول أولئك يسقون من حميم. إن الله الذي نور السموات والأرض بما شاء واصطفى من =

خاتمة الباب الثاني:

لقد وقفنا، في هذا الباب، على إيمان الأصوليين الرّاسخ، وكذا الأمر عند عموم العلماء المسلمين؛ بحجيّة القرآن مصدراً أوّل للتشريع. وقد رأيناهم ينطلقون في مصنّفاتهم من اعتبار هذه المسألة من قبيل البديهيات المحسومة، فالقرآن هو أصل الاعتقاد والتشريع في الوقت ذاته. ولئن أبان الفصل الأوّل من هذا الباب عن تفاوت في مستوى تناول الأصوليين لهذه المسألة طولاً واقتضاباً، فإنّه أبان، أيضاً، عن اتّفاق في تنزيل القرآن المنزلة العليا، وجعله الأصل الذي «تستند إليه مصادر الفقه الأخرى كالسنّة والقياس في إثبات حجيّتها»(1).

= الملائكة وجعل من المؤمنين أولئك في خلقه. يفعل الله ما يشاء لا إله إلا هو الرحمن الرحيم. قد مكر الذين من قبلهم برسلهم فأخذهم بمكرهم إن أخذي شديد أليم. إن الله قد أهلك عاداً وثموداً بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة أفلا تتقون. وفرعون بما طغى على موسى وأخيه هارون أغرقته ومن تبعه أجمعين. ليكون لكم آية وإن أكثركم فاسقون. إن الله يجمعهم في يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون. إن الجحيم مأواهم وإن الله عليم حكيم. يا أيها الرسول بلغ إنذاري فسوف يعلمون. قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمي معرضون. مثل الذين يوفون بعهدك إلي جزيتهم جنات النعيم إن الله لذو مغفرة وأجر عظيم وإن علياً من المتقين. وإنا لنوفيه حقه يوم الدين. وما نحن عن ظلمه بغافلين. وكرمناه على أهلك أجمعين. فإنه وذريته لصابرون وإن عدوهم إمام المجرمين. قل للذين كفروا بعدما آمنوا أطلبتم زينة الحياة الدنيا واستعجلتهم بها ونسيتم ما وعدكم الله رسوله ونقضتم العهود من بعد توكيدها وقد ضربنا لكم الأمثال لعلكم تهتدون. يا أيها الرسول قد أنزلنا إليك آيات بينات فيها من يتوفاه مؤمناً ومن يتولاه من بعدك يظهرون. فأعرض عنهم إنّهم معرضون. إنّا لهم محضرون. في يوم لا يغني عنهم شيئاً ولا هم يرحمون. إنّ لهم في جهنم مقاماً عنه لا يعدلون. فسبّح باسم ربك وكن من الساجدين...». نقلاً عن الموقع الآتي:
http://arabic.islamicweb.com/shia/nurain.htm.

وقارن ذلك بما يذكره Joseph Eliash، في المرجع السابق.

(1) حلّاق، وائل:
Encyclopaedia of the Qur'an, Law and the Qur'an, the Qur'an in legal theory, Volume3, p. 155.

وقد انتبهنا إلى أنّ أغلب الأصوليّين يعمدون، في إثبات حجيّة النصّ القرآني، إلى النصّ المقدّس ذاته، ولا سيما قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]. وهو موقف إيماني لا إشكال فيه سوى أنّه يقوم على الإقرار بأنّ القرآن من الله، وأنّ العناية الربانيّة هي الكفيلة بحفظه من التّلف، والزيادة، والنقصان. وهو ما يوقع فيما يصطلح عليه الأصوليّون أنفسهم بالدّور، فكيف يمكن أن تكون الحجّة دليلاً على ذاتها؟

غير أنّ الأصوليّين لا يكتفون بذلك في إثبات الحجيّة؛ بل يلجؤون إلى قطعيّة ثبوت النصّ لصدوره عن الله وحياً إلى رسوله، فيجعلون دور الرّسول مقتصراً على التبليغ دون سواه. ولم يكن هذا الموقف وحيداً في الفكر الإسلامي، فقد وقفنا عند نماذج من العلماء، الذين شكّكوا في إمكان التّواصل بين عوالم وجودية متمايزة، فضلاً عن تساؤل بعضهم عن حقيقة الوحي أباللّفظ والمعنى هو أم بالمعنى فحسب؟! وقد وظّف عدد من الباحثين، كما رأينا، ورود بعض الآيات على نحو ما تلفظ به الصحابة لينسّبوا القول بالوحي لفظاً ومعنى كليهما. وقد أثار ذلك شكوك بعض صحابة الرسول أنفسهم مثلما عمدوا إلى خضوع الرّسول لوساوس الشيطان، ليقلّلوا من القول بسلبيّة الرّسول في نقل الوحي وتبليغه[1]. فضلاً عن أنّ الرسول هو الذي ضمن نقل الكلام الإلهي إلى خطاب بشري متشكّل بلغة عربية يفهمها الناس.

ثمّ إنّ الأصوليين أقاموا قطعيّة ثبوت النصّ على تواتر انتقاله من الرّسول إلى صحابته، ومن هؤلاء إلى عموم المسلمين حتى زمن تدوينه، على الرغم من أنّ الأخبار تشير إلى أنّ هذه القاعدة لم تكن محترمة على الدّوام، ذلك أنّ بعض الآيات قد نقلت عن الآحاد، وقد ذهب العلماء مذاهب شتّى في التّقليل من أهميّة هذه الرّوايات، فأكّدوا أنّ النّقل المتواتر هو الذي يؤمّن صحّة الخبر «فطريق هذا الاتّصال أن ينقله إليك قوم لا يتوهّم في الغايات

(1) بالزين، رشيد: .Les Nouveaux penseurs de l'islam, p. 121

تواطؤهم على الكذب لكثرتهم»[1]. بينما يذهب النظام وابن الرّاوندي إلى تجويز ذلك؛ لأن كذب الكثير عندهم إنّما هو في الأصل كذب الواحد.

وما من شكّ في أنّ الإعجاز مثّل، عند عدد من الأصوليين، دليلاً مهمّاً على حجيّة النصّ، وطريقة مخصوصة يصون بها ذاته عن غيره من النصوص، فضلاً عن إعلانه التحدّي في وجه المشكّكين والمناوئين، لتأكيد عجزهم عن الإتيان بمثله، غير أنّ اللافت أنّ بحوث الإعجاز قد ظهرت بعد جمع المصحف؛ أي: بعد أن أضحى نصّاً لغويّاً محدّداً يتمتّع بموثوقيّة أغلب المسلمين، وهو أمر طبيعيّ؛ إذ كان الأمر، في البداية، لا يحتاج إلى براهين، عندما كانت حرارة الإيمان كافية للإقناع بالدّين الجديد، ويبدو أنّ نشاط الإعجازيّين، والبلاغيّين، والأصوليّين، لم يقوَ إلا عندما اشتدّ عداء المناوئين، وارتفع صوت المشكّكين. وقد لخص الأستاذ الهادي الجطلاوي جهود الدّارسين للإعجاز، قائلاً: «لم يفت الدّارسين أنّ وجوه الإعجاز هذه إنّما هي متعلّقة بمعاني القرآن لا بلفظه ونظمه، والتحدّي فيها متوجّه إلى فكر الإنسان ومعارفه والتعجيز فيها دال على طاقة ذهنيّة في الإنسان محدودة، وقدرة على إدراك الكون وتسييره ضعيفة. وهذا الإعجاز المعنوي يقرّ به الدّارسون بطبيعة الحال، ولكنّهم، في إقرارهم، على ثلاثة أصناف: قائل بالإعجاز المعنوي مكتفٍ به، متجاهل للإعجاز اللّغويّ، وقائل بالإعجاز المعنوي والإعجاز اللّغوي يجمع بينهما ويسوّيهما، دون تفضيل أحدهما على الثاني، وقائل بالإعجاز المعنوي لا محالة، لكنّه ينزّله من مقاصد المعجز منزلة ثانوية»[2]. ولكنّ قضيّة الإعجاز بقيت تطرح، على الرغم من ذلك، إشكالين؛ يتعلّق الأوّل بالإعجاز المعنوي في القرآن متى قارنّاه بالحديث النبويّ عموماً، والأحاديث القدسيّة خصوصاً، فالحديث القدسي، مثلاً، كثيراً ما يستهلّ بعبارة الرّسول «حدّثني ربّي»، أو ما شابهها، الأمر الذي

(1) الدّبوسي، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص22.
(2) الجطلاوي، الهادي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص393.

يدفعنا إلى شبه يقين بأنّ المعنى إلهيّ أُوحِيَ إلى الرّسول، فيما يبدو أنّ اللّفظ بشريّ من الرّسول في أحاديثه عموماً، على الرغم من تمييز المسلمين بين نوعي الأحاديث النبويّة والقدسيّة. ويبدو عَدُّ لفظ الثاني إلهيّاً احتمالاً قويّاً، غير أنّ الحديث بنوعيه لم يحقق، مع ذلك، مفهوم الإعجاز، فالمعنى، في حدّ ذاته، إذاً، ليس كافياً لتحقيق الإعجاز. ولعلّ هذا ما جعل الإعجازيين يلحّون على تضمّن آيات القرآن إخباراً عن مستقبل الأكوان تدعيماً لإعجازه، بيد أنّهم يقرّون بأنّ هذه الظاهرة ليست بالأمر العامّ الموجود في كلّ آية من آياته، أو سورة من سوره[1].

أمّا الإشكال الثاني، فيرتبط بالنّظم والأسلوب، فما من شكّ في أنّ القرآن بلغ حدّاً رفيعاً في بلاغته وفرادته، وهو أمر شهد عليه أشدّ أعدائه وأكثرهم رغبة في هدم أسسه، بيد أنّ هذه السّمة ليست ممّا يميّز القرآن من غيره من النّصوص اللّغويّة: ألا تمثل الآثار الأدبيّة والفنيّة الخالدة شكلاً من أشكال الفرادة والإعجاز يعجز عن محاكاته[2].

وقد تفطّن أوائل أهل الاعتزال إلى هذه الإشكاليات، التي يثيرها الإعجاز القرآني، فقال إبراهيم النظام بالصّرفة، على اعتبار أنّ الإنسان عنده قادر على تحدّي القرآن ومحاكاته، ولكنّ الله صرفه عن ذلك، وهو قول يقلّل من مفهوم الإعجاز ذاته؛ إذ يغدو شأن القرآن في هذا المقام شأن «الذي يدعو خصمه إلى المبارزة، ولكنّه، خشية أن ينهزم، يحرم خصمه من سلاحه، ويدخل معه في مبارزة مربوحة سلفاً لعدم تكافؤ القوى. ومثل هذه المبارزة لا معنى لها»[3]. ولعلّ ورود بعض الآيات على ألسنة الصحابة أن يقلّل هو، أيضاً، من مفهوم الوحي باللّفظ والمعنى، فضلاً عن أنّ قبول المترادفات في مستوى القراءات قد يطرح إشكالاً حول الإعجاز. ثمّ إنّ

---

(1) راجع: الخطابي، ثلاث رسائل في بيان إعجاز القرآن، مرجع سابق، ص21.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ص50-51.

(3) الجطلاوي، الهادي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص400.

إشكاليّة اللّفظ والمعنى في الإعجاز في حاجة إلى مراجعة، فهل للمعنى قيمة بمعزل عن اللّفظ؟ وهل من سبيل إلى درك شرف المعنى غير سبيل اللّفظ؟

ولئن انتبهنا، بشكل جليّ، إلى رغبة الأصوليّين في جعل القرآن مفارقاً متعالياً، فإنّنا وقفنا، أيضاً، على إقرارهم بأنّ تداوله على نحو شفويّ زمن الدّعوة أنتج مفهوم الأحرف، التي تعكس اختلاف الصحابة في تلاوته؛ بل كان الأمر محلّ خصومات بينهم، فجاء تدخّل الرّسول للتّسوية بين أنماط هذه القراءات، ودعا إلى قبولها جميعاً. ثمّ ظهر مفهوم القراءة في فترة لاحقة للتعبير عن اجتهادات القرّاء في تلاوة النصّ نتيجة اعتمادهم على مصاحف موازية لمصحف عثمان، وهي تتضمّن بعض الاختلافات الطفيفة التي أثبتتها المصنّفات القديمة ذاتها.

غير أنّ مفهوم الحرف والقراءة بقي ضبابيّاً في مصنّفات العلماء يعكس اختلافهم في قبول بعض القراءات، وردّ أخرى. ويبدو أنّ التنوّع في القراءة كان، في المراحل الأولى، مقبولاً على وجه العموم، ثمّ بدأ انحسار مساحة قبول الاختلاف والتسامح مع القراءات، حتى نصل إلى عهد ابن مجاهد الذي أقرّ سبعاً ورفض الأخرى.

وقد انتهى بنا استقراء المصادر الإسلاميّة إلى أنّ القراءات إنّما هي، في الحقيقة، نتيجة لاجتهادات بشريّة دعّمت السّلطة بعضها دون بعضها الآخر لأغراض التبس فيها السّياسي بالدّيني على نحو كبير.

واللّافت، في الخطاب الأصولي، رغبة العلماء الواضحة في إكساب المصحف العثماني معنى إجماع الصّحابة عليه، ممّا لا يتيح عندهم الشكّ في حجيّته، وأصالته، واكتماله. غير أنّ الفكر الأصوليّ يحجب، كما رأينا[1]، مظاهر شتّى من الخلاف يعسر معها التّسليم بالإجماع. من ذلك ما يُروى عن مصحف فاطمة، وابن مسعود، وأبيّ بن كعب؛ بل يبدو أنّ الدّاعي إلى وضع المصحف العثماني هو حمل النّاس على قرآن واحد، ثمّ إنّ مبدأ الإجماع،

(1) راجع، على سبيل المثال: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 5/ 321.

الذي لجؤوا إليه، في تأكيد حجيّة المصحف الإمام، قد استنبطه الأصوليّون من القرآن ذاته، فكيف يتمّ الاعتماد على أصل لم يتأسّس بعد؟ وقد وقف النّظام عند مفهوم الإجماع وقوفاً نقديّاً كاشفاً عن نسبيّة تحقّقه في عصر الصّحابة أنفسهم. ويضرب لذلك مثال مخالفة ابن مسعود لسائر الصّحابة في أنّ المعوّذتين عنده ليستا من القرآن. يقول: «فكأنّه ما شاهد قراءة رسول الله ﷺ لهما... أو لم يصدّق جماعة الأمّة من كونهما من القرآن... فإن كانت تلك الجماعة ليست حجّة عليه، فأولى ألا تكون حجّة علينا، فنحن معذورون في ألا نقبل قولهم»[1]. وقد كان الرّازي دقيقاً في نقل ما انتبه النظام إليه من عوامل تفعل في الإجماع، وتحدّد الاختيارات التي يجمع عليها أهل الحلّ والعقد، دون سواهم، وهي عوامل ليست بعيدة عن السّلطة بوجه عام. يقول النظام: «وهؤلاء [الصحابة] لهم سلطان، ومعهم الرّغبة والرّهبة، شاع ذلك في الدّهماء، وانقادت لهم العوامّ، فجاز للباقين السكوت على التقيّة؛ لأنّهم قد علموا أنّ إنكارهم غير مقبول»[2]. فهل يجوز، بعد ذلك، الحديث عن إجماع مطلق ينأى بنفسه عن أيّ نوع من أنواع تأثير الثقافة الرّسمية المتحالفة بشكل من الأشكال مع السّلطان؟.

وقد تبيّن لنا أنّ عمليّة جمع القرآن لم تكن بسيطة خالية من النزاع، كما يصوّرها الفكر السنّي على وجه العموم، وإنّما كانت عمليّة معقّدة بشهادة كتب التاريخ، والفقه، وعلوم القرآن، والأصول، وغيرها. إنّها عمليّة التبس فيها الديني بالسّياسي على نحو واضح، فقد أكسبت السّلطة الجمع العثماني سمة الرّسميّ المجمع عليه، مقابل غيره من المصاحف الموازية، التي كانت متداولة عند عدد من كبار الصّحابة، غير أنّ هذا لا يقوم دليلاً، في حدّ ذاته، على عبث الخلفاء بالقرآن حسب أهوائهم ومطامحهم السياسيّة، وليس شاهداً، أيضاً، على

---

(1) الرّازي، فخر الدّين، المحصول، 3/ 977.

(2) الرّازي، المحصول، 3/ 1123. ولهذا السّبب يذهب النظام إلى أنّ «إجماع الصّحابة ليس بحجّة». المصدر نفسه، 3/ 1013.

ضياع القرآن، الذي كان المسلمون يروونه زمن النبيّ، ولا يمكن أن يكون، أيضاً، مدخلاً للقول بتأخّر تأليفه إلى حدود القرن الثالث، كما يذهب إلى ذلك بعض المستشرقين[1]؛ ذلك أنّ القرآن قد بقي محفوظاً في الذاكرة، ولاسيما أنّ المسلمين يحتاجون إليه في عباداتهم، فضلاً عن حفظه مكتوباً في بعض المواد المتنوّعة، كما رأينا في محلّه، فلا تناقض في ظنّنا بين القول بأبعاد الجمع السياسيّة[2]؛ لما يمنحه ذلك من ترسيخ للشرعيّة بامتلاك نصّ مدوّن يمثل الحقيقة الكاملة من ناحية، والقول إنّ الظروف الموضوعيّة تؤكّد الوثوق تاريخيّاً بسلامة النص عموماً لأسباب معلومة؛ منها قصر المدّة الزمنيّة الفاصلة بين التداول الشفوي للقرآن، وتثبيته كتابة، هذا إن لم يحدث ذلك في زمن الرّسول ذاته[3].

---

(1) انظر، على سبيل المثال، المدرسة الذي يمثلها على الأقلّ علمان باتريشيا كرون (Patricia Crone)، وجون وانسبرو، (J. Wansbrough)، راجع، خاصّة، كتاب الباحث الثاني: Quranic Studies, op. cit.

(2) إنّ البحث في تاريخيّة القرآن مثّل إشكالية مركزيّة في الدّراسات المهتمّة بالإسلام عند المستشرقين وعند العرب المحدثين على حدّ السّواء، غير أنّ المواقف انقسمت إلى اتّجاهين: اتّجاه يرى أنّ مثل هذه البحوث تنتهك المقدّسات، وتجرؤ على النصّ، دون مبرّر، وهي، في تقدير أصحاب هذا الفكر، امتداد لآراء الفرق الإسلاميّة المارقة، التي ناوأت الإسلام منذ ظهوره، ولاسيما عند اشتداد عوده، أو هي بحوث في نظر هؤلاء تكرّس المنهج الاستشراقي؛ بل تقلّده، وتعيد مقولاته المعادية للإسلام عموماً، والقرآن خصوصاً. ويكفي أن ننتبه إلى ما أثارته كتابات نصر حامد أبو زيد، وأخيراً عبد المجيد الشرفي، من ردود عنيفة؛ لندرك حقيقة هذا الوضع. وهو ليس أمراً جديداً، فما وقع للشيخ أمين الخولي وتلميذه أحمد خلف الله، وغيرهما، يقوم شاهداً على دقّة المسألة وحساسيّتها قديماً وحديثاً. أمّا الاتّجاه الثاني، فيرى أنّ البحث في تاريخيّة النصّ المقدّس ليس انتهاكاً لقداسته؛ بل هو محاولة غايتها فهمه وتأويله، ومدخل لإدراك خصائصه، دون أن ينكر أصحاب هذا الاتجاه استفادتهم من المناهج الغربية، ومن البحوث التاريخيّة العميقة، التي أنجزها كبار الفلاسفة على التوراة والإنجيل.

(3) يقول هشام جعيط: «ومن المرجّح عندي أنّ الرّسول سهر في آخر حياته، أو حتّى في كلّ معرض حياته، على تنظيمه وهيكلته ومراقبة محتواه؛ بل إنّ النصّ سجّله هو كتابيّاً من الأصل في مكّة ذاتها، ولم يبق طويلاً في شكله الشفوي». في السيرة =

ولئن جاءت الاكتشافات التاريخية الأخيرة لتؤكّد سلامة النصّ، من خلال العثور في صنعاء على عدد من المخطوطات من القرآن تعود إلى الفترة الأمويّة، وهي لا تختلف كثيراً عن المصاحف المتداولة بين أيدينا اليوم[1]، فإنّ ذلك لا يعفينا من البحث في تاريخيّة الكتاب، على أساس أنّ القرآن نصّ ولد في التاريخ، وأثّر فيه، وتأثر به بالضّرورة، وهو نصّ قد كشف عن بنية ذهنيّة وثقافيّة عرفها الشرق الأدنى خلال القرن الميلادي السابع، دون أن يمسّ بحثنا من قداسته، ورفعته. فلمّا كانت النصوص وليدة مجتمعاتها، جاء القرآن ليعكس، في خصائصه، بنية المجتمع العربي الثقافيّة والمعرفيّة؛ حيث سيطرت المشافهة في الأدب والشعر والخطبة، فالقرآن، على الرغم من كلّ ما يختصّ به عن غيره من النّصوص، وما يتميّز به عنها، إنّما هو حدث لغويّ يخضع، ككلّ النّصوص الراقية، إلى القراءة؛ بل إلى القراءات، ويحتاج إلى التأويل، فهو نصّ التأويل بامتياز[2].

= النبويّة2، تاريخيّة الدّعوة المحمّدية، ص22. ويبدو أنّ حرص جعيط على نفي الشكوك المتعلّقة بالمصحف العثماني نابع من رغبة المؤرّخ في تأكيد سلامة مستنداته، قبل الشروع في استنطاقها واستقرائها، وهو، في هذا، يلتقي مع الأصوليّين، الذين كانوا على الدّوام ينطلقون من سلامة النصّ لتوظيفه مصدراً أوّل للتشريع، لكنّنا نجده يبالغ في الذهاب إلى أنّ الرّسول قد سجلّ النصّ كتابيّاً في حياته. ونحن نفهم حرص الباحث على تأكيد صحّة القرآن وأصالته، على أساس أنّه سيعتمده وثيقة تاريخيّة للبحث في التجربة النبويّة في مكّة، ثمّ في المدينة، غير أنّ حرصه هذا، ورغبته الواضحة في دحض الشكوك التي تحوم حوله، يتعارضان مع ما هو رائج في المصنّفات القديمة السنية ذاتها؛ إذ تجمع على أنّ «النبيّ ﷺ قبض، ولم يكن القرآن جمع في شيء، ولم يجمع ﷺ القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته». الأبياري، إبراهيم، الموسوعة القرآنيّة، مؤسّسة سجل العرب، 10 مجلّدات، 1405هـ/ 1984م، 2/ 70.

(1) انظر:

Gerd-R. Puin, observation on Early Qur'an Manuscripts in san'a', in Stefan Wild, the Qur'an as text, pp. 107-111.

(2) أركون، محمد: Lectures du Coran, p. 46.

ثمّ إنّه يجدر بنا أن نشير إلى أنّ هشاشة نظام الكتابة، في بداية الإسلام، قد حال دون تدوين نصّ يستقلّ بذاته، فبقي، على الرغم من انتقاله من نظام المشافهة إلى نظام الكتابة، في حاجة إلى النّظام القديم يعضده، ويسنده. وقد حاولت دراسة الأستاذ محمّد الطالبي[1] تأكيد انتشار الكتابة الثموديّة، منذ فترة بعيدة قبل الإسلام، وشيوع هذا الخطّ في عدد من المناطق، ولكن تبقى هذه المحاولة الدفاعيّة واضحة الغايات، دون أن تتجاوز عتبات الفرضيّات، فكتب المسلمين تشهد، منذ البداية، أنّ الخطّ، الذي انتسخت به المصاحف من المصحف الإمام، لم يكن منقّطاً ولا مشكولاً شكل إعراب، فكانت الحروف مهملة، كما رأينا سابقاً، والأمر لا يتعرّض له الطالبي في كتابه. ولما كان وضع الخطّ على هذا النّحو (مهما قلنا عن وجوده، وانتشاره، وأصوله) فإنّه، دون شكّ، في حاجة إلى الحفظ والمشافهة[2] نظامين معرفيّين يعضدانه.



(1) الطالبي، محمد، ليطمئنّ قلبي، مرجع سابق، ص56-62.

(2) انظر، على سبيل المثال: الكوّاز، محمد كريم، كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنيّة، دار السّاقي، لندن - بيروت، ط1، 2002م.

الباب الثالث

الكتاب والبيان

مقدمة الباب الثالث:

لم يكن اتصال اللغة العربيّة بالمباحث الدينيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة أمراً استثنائيّاً تختصّ به دون غيرها من الألسنة والمعتقدات؛ بل يبدو أنّ كلّ الأديان والمعتقدات الكتابيّة قد عرفت هذه الظاهرة، وقد تنبّه اللغويّون واللّسانيّون إلى ذلك في مختلف الثقافات. يقول جورج مونان: «إنّ قضايا اللّغة قد كانت ملابسة لقضايا المعتقد في كلّ الحضارات التي عرفت بكتاب سماويّ»[1]. فالمعتقد يتجلّى، فيما يتجلّى، من خلال اللّغة، وبوساطة أساليبها ومعانيها. ولعلّ التوسّل باللّغة أن يكون السبيل الأمثل لفهم هذه الأديان، وإدراك تعاليمها، واستنباط أحكامها، بما أنّ المعتقدات، ولا سيّما المستندة إلى الكتب السماويّة، تتشكّل من خلال نصوص لغويّة تبرز رؤية معيّنة للعالم، ولمنزلة الإنسان فيه.

ولقد كان ارتباط العربيّة بالنصّ القرآني ارتباطاً وثيقاً منذ نزول الكتاب المقدّس، فهي، كما عبّر عنها العلماء، وعاء له، ودرسها هو السبيل الوحيد لفهمه، وإدراك أبعاده، واستنباط الأحكام منه[2]. ومن ثمّ كانت نشأة الدّرس اللّغويّ عند العرب موصولة الأسباب بالدّرس الدينيّ، وكانت اللّغة الأداة

---

(1) مونان، جورج (Mounin George):

Histoire de la linguistique des Origines au 20ème siècle, PUF, 3e éd, 1974, p. 117.

(2) انظر، على سبيل المثال، الرازي، المحصول، 1/ 99-100.

الرّئيسة، التي توسّل بها المتكلّمون، والمفسّرون، والفقهاء، والأصوليّون، لبحث مسائل الاعتقاد، ومعاني الآيات، وفروع الفقه وأصوله.

وما من شكّ في أنّ العناوين المتّصلة بالمقدّمات اللّغويّة في المدوّنة الأصولية قد اختلفت عند علماء الأصول، وتنوّعت، غير أنّ هذه الأبواب والفصول، وإن تباينت عناوينها، تتّحد من خلال إبراز انشغال هؤلاء العلماء بهذا الجانب؛ ذلك أنّهم يَعدُّون المداخل اللغويّة أسّ المنهج الأصوليّ، الذي يروم استنباط الأحكام الشرعيّة من النصّ القرآنيّ، على اعتبار أن أحكام التكليف، بالنسبة إلى المسلمين، تُستمدّ، كما هو معلوم، من الخطاب الشّرعيّ.

إنّ استقراء نصّ القرآن يكشف عن تواتر كلمة (البيان)، واطّرادها بشكل واضح للعيان، فقد أحصينا مادّة (ب، ي، ن) في (257) آية[1] متوزّعة على الأفعال (بان)، و(بيّن)، و(استبان)، و(تبيّن)، واسم الفاعل (المبين)، والمصادر من قبيل (البيان) و(التبيان). وغيرها من المشتقات، علماً بأنّ هذه المادة اللغويّة قد تواتر حضورها في صيغة اسم الفاعل (المبين) على نحو أكثر[2] من غيرها من الصيغ.

ولقد كان مفهوم البيان، كما هو معلوم، مبحثاً تداخلت فيه جهود البلاغيّين، والإعجازيّين، والمفسّرين، والأصوليّين، وغيرهم؛ إذ يبدو أنّه مفهوم طيّع يتّسع مجاله الدّلالي؛ إذ يمتدّ من اعتبار كون البيان وسيلة وآلة للتعبير عمّا في صدر الإنسان من أفكار ومواقف إلى كونه مميّزاً للإنسان من غيره من الكائنات[3] إلى كونه حجّة تنهض للإثبات والنفي.

---

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق. وانظر كذلك: البنداق، محمد صالح، هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن، مرجع سابق.

(2) أحصينا الصيغة في 119 آية. المرجعان السابقان.

(3) المسدّي، عبد السّلام، التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1986م، ص46. وراجع، أيضاً، ما يحيل عليه من مصادر.

أمّا الفقهاء وعلماء الأصول، ومن قبلهم علماء الكلام، فقد استقبلوا هذه الرّؤية الأخيرة، وجعلوا النصّ المبين مختزناً لما في الشريعة من تمييز بين الحقّ والباطل، والحلال والحرام. يقول محمّد النويري: «فإذا الشريعة كلّها بيان، والنصّ والعقل بيان، تماماً كما أنّ الكون، بكلّ ما فيه من عظيم المخلوقات وصغيرها، دلالة وبيان»[1]. فصار البيان، بهذا المعنى، مفيداً لمعنى الشهادة، أو القرينة الدالّة، في الفكر الإسلاميّ عموماً، على وجود خالق حكيم؛ بل كلّ ما في الكون إنّما هو شاهد على هذه الحقيقة، وآية عليها.

وتأتي كتب الأدب والمعاجم لتؤكّد هذه المرونة، وهذا الاتّساع، اللّذين يحقّقهما مفهوم البيان، فالمعاجم تذهب إلى أنّ البيان يتماهى مع الفصاحة، فيقال: «فلان ذو بيان؛ أي: فصيح». وهو يفيد، أيضاً، معنى «الكشف والتوضيح، وقد يستعمل بمعنى الإثبات بالدّليل»[2].

ولعلّ من أفضل ما ضبط به (البيان)، بما هو كشف عن المعنى، وتجلية له، قول الجاحظ (ت 255هـ) في باب البيان: «والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[3]. وقد أوردنا الشاهد على طوله لا لأهميته فحسب،

---

(1) النويري، محمد، علم الكلام والنظريّة البلاغيّة عند العرب، دار محمّد علي الحامّي وكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس، ط1، 2001م، ص126.

(2) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، (د.ت)، ص163. وفي فصل (بيان)، دائرة المعارف الإسلامية (EI2, T1) (بالفرنسية)، يركّز فان غرونباوم (V. Grunebaum) على معنى البيان بالطريقة الجاحظيّة، بمعنى أنّ البشر والحيوان يملكون جميعاً ملكة الدّلالة، ولكن الإنسان وحده يملك الملكة على الاستدلال.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، 2003م، 1/ 60.

وإنّما لأنّه عبّر، أيضاً، عن مرحلة مفصلية في الوعي بمفهوم البيان في معناه الواسع. وقد بيّن الأستاذ حمّادي صمود، بدقة كبيرة، كيف انتهى مفهوم البيان، عند الجاحظ، من الدّلالة على «الكشف عن المعنى من أيّ طريق كان»[1]، إلى كونه «كيفيّة في بلوغ تلك الغاية، وهيئة مخصوصة يكون عليها الخطاب»[2]؛ ذلك أنّه يعتني بالبيان في جانبه الأدبيّ البلاغيّ والحجاجيّ، أيضاً، على أساس أنّه يبرز، في مرحلة أولى، القدرة على الإفصاح عن مكنون النفس، وهي، مثلما ذكرنا آنفاً، ميزة الإنسان عمّا سواه من الكائنات، ويعكس، في مرحلة ثانية، السبل الموصلة إلى تحقيق ذلك. وهذه السّبل إنّما هي درجة سنيّة تقاس بها بلاغة الفرد، وقدرته على الإفصاح عن كوامن نفسه عن طريق تخيّر الأسلوب المناسب في كلّ مقام من المقامات. وكان نصّ القرآن عند البلاغيّين، والإعجازيّين، والأصوليّين، وغيرهم، النموذج الأرقى، والمثال الأوفى لتحقق البيان، بما هو إفهام وحجّة ودليل أيضاً.

غير أنّ اللّافت، في النصّ القرآني، احتواؤه إشارات تحيل على تأرجح النصّ بين أقصى مستويات البيان وضوحاً وإفهاماً من ناحية، وأقصى مراتب الأشكال غموضاً وإبهاماً من ناحية أخرى[3]. وقد جعل بعض المتكلّمين هذه الظاهرة عنواناً من عناوين إعجاز القرآن، ودرجة رفيعة من درجات تفوّقه على غيره من النصوص؛ إذ إنّه لا يأتي على سمت واحد، ولا على طريقة مفردة، على حدّ عبارة القاضي عبد الجبّار[4].

إنّ القرآن يضمّ ما يشير إلى أنّه واضح الدّلالة يبين عن أحكام الله وتعاليمه بصورة مطلقة، مثل الآية: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ [النُّور:

---

(1) صمود، حمّادي، التفكير البلاغيّ، مرجع سابق، ص157.

(2) المرجع نفسه، ص169.

(3) غير أنّ الإحصاء البسيط يكشف أنّ الآيات، التي حملت معنى التشابه والغموض، أقلّ بكثير من التي حملت معنى البيان، والإفهام، والإيضاح. انظر، مثلاً: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس، مرجع سابق، مادة (ب، ي، ن).

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 372-373.

34]، وقوله: ﴿حمٓ ۝ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾ [الدّخان: 1-2]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: 138]، وقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النّحل: 89]، وغيرها من الآيات[1]. ولكنّ النصّ القرآنيّ يشير، أيضاً، إلى اندراج الغامض في ثناياه على نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزُّمَر: 23]. وقوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: 7].

ويجدر بنا أن نشير، أيضاً، إلى حضور صيغة الفعل (بيّن) في سياقات تحيل على طلب رفع الإبهام تجلية للمعنى الغامض، ورفعاً للشبهة والالتباس[2]. وهو ما تقوم به مبدئياً سور القرآن وآياته؛ ولذلك عُدّ القرآن، في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، نصّ البيان بامتياز.

ويبدو أنّ البيان قد ارتبط، في النصوص الإسلاميّة المؤسّسة، بالقدرة على النفاذ إلى الحقيقة الاعتقاديّة والشرعيّة. وأمسى البيان ليس مزيّة للإنسان على غيره من الكائنات فحسب، بل هو مزيّة للتمييز بين من كان قادراً على الإبانة والإفصاح والإقناع من جهة، ومن كان عييّاً عاجزاً دون ذلك من جهة أخرى. يقول الطبري: «وكان المعنى، الذي به باين الفاضل المفضول في ذلك، فصار به فاضلاً والآخر مفضولاً، هو ما وصفنا من فضل إبانة ذي

---

(1) انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (ب، ي، ن).

(2) راجع: سورة البقرة2، ولاسيما الآيات 68، 69، 70: ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾، ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوۡنُهَاۚ﴾، ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾، وكثيراً ما يسند فعل البيان إلى الله بما هو مصدر الحكمة، مثل قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 187]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البَقَرَة: 219]، وقوله: ﴿وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 230]، وقوله: ﴿قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [آل عِمرَان: 118]، وانظر، أيضاً: [الحديد: 17]، و[الزخرف: 63]، وغيرها من السّور والآيات.

البيان، عمّا قصر عنه المستعجم اللّسان، وكان ذلك مختلف الأقدار متفاوت الغايات والنهايات، فلا شكّ في أنّ أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه»[1]. ولا يخفى عنّا أنّ الطبري، صاحب التفسير بالمأثور، إنّما عمد إلى هذا الباب في إبراز مراتب البيان، للإعلاء من شأن القرآن، ولتأكيد إعجازه، واستنقاص من حاول تقليده ومحاكاته، وقد عدّهم من «الجهلة والحمقى»[2]... فالبيان في التصوّر الإسلاميّ، إذاً، هو مرقاة كلّما استطاع الإنسان صعود درجاتها ازداد فضله على من سواه، غير أنّ ذروة البيان ومنتهاه لا يتحقّقان، بطبيعة الحال، إلا في النصّ المعجز. والطريف أنّه كثيراً ما يتمّ استحضار المقدّمات الاعتقاديّة والاستنجاد بها لبيان فضل القرآن على غيره من النصوص الشعريّة والأدبيّة الراقية. يقول الطبري: «فإذ كان تفاضل مراتب البيان، وتباين درجات الكلام، بما وصفنا قبل، وكان الله تعالى ذكره، وتقدّست أسماؤه، أحكم الحكماء، وأحلم الحلماء، كان معلوماً أنّ أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأنّ قدر فضل بيانه، جلّ ذكره، على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده»[3]. فالقرآن، عند جميع العلماء المسلمين، يفوق كلّ النصوص الأخرى؛ لأنّ مصدره إلهيّ، فالنصّ المقدّس موسوم بالكمال؛ لأنّه كلام الله. أمّا خطاب البشر، فيوسم بالنّقص والقصور؛ لأنّه شاهد على ذلك فيهم.

ولمّا كان البيان يقوم على رفع الشبهة، وإزالة الغموض والإبهام، ولمّا كان كلام الله أرقى صنوف البيان إطلاقاً، صار من المسلّمات الاعتقاديّة لدى أغلب المسلمين أنّ بيان الخالق نعمة من النعم، التي أسبغت على البشر؛ لأنّه دليل على الرّعاية الإلهيّة؛ بل بات البيان، في كثير من النصوص

---

(1) الطبري، تفسيره، 1/ 28.

(2) المرجع نفسه، 1/ 29. وهو يقصد بهذه الأوصاف مسيلمة، الذي حاول تقليد أسلوب القرآن مثلما هو معروف.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التفسيريّة والأصوليّة، متماهياً مع القرآن والحديث النبويّ. وصار البيان ينقسم، مثل القرآن، إلى أوامرٍ ونواهٍ، وعمومٍ وخصوصٍ، وحقيقةٍ ومجاز، وغيرها من الثنائيّات. يقول فخر الدين الرازي: «فالحاصل أنّ البيان جنس تحته نوعان؛ أحدهما: الكلام الهادي إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدي، الثاني: الكلام الزاجر عمّا لا ينبغي في الدين، وهو الموعظة»[1]. فالقرآن، بهذا المعنى، بيان يحمل دلالة الهداية والموعظة، ولن يفاجئنا، بعد ذلك، أن يكون البيان ذاته اسماً من أسماء القرآن، على نحو ما ألمعنا إليه في الباب الأوّل.



(1) الرازي، تفسيره، 9/ 12.

الفصل الأوّل

بيانيّة النصّ: ضوابط اللّغة ومسالك الدّلالة

تمهيد:

إنّ العقل مطالب، في أصول الفقه الإسلاميّ، بأن ينظر في أسس الشّريعة لاستخلاص معاني الأدلّة الشرعيّة فيها، والأسس التي تنهض عليها مبادئها، وكلّياتها، وطرائق التشريع فيها.

ولئن كان المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة، وغيرهم من الأصوليّين، يختلفون في المقدّمات الكلاميّة أو العقديّة، حول الذات والصّفات، وخلق القرآن أو قدمه، وغيرها من المقدّمات، فإنهم يتفقون على أن أصول الشّريعة تستمد من علوم ثلاثة هي: الكلام، والعربيّة، والفقه[1]. ولمّا كان علماء الأصول يستندون، في تقعيدهم، إلى مقدمات كلاميّة متمايزة يلتزمون بها بالضرورة، لا في أصول الفقه فحسب، بل يلتزمون بها، أيضاً، في الفروع التي تقتضي منهم النظر في النوازل اليوميّة، فإنّ العلم بالعربيّة (وهي قطب الرحى في العلوم الثلاثة الآنفة الذكر) تبقى القاسم المشترك بين علماء أصول الفقه؛ لأنها مفتاح الولوج إلى كشف الدلالة الشرعيّة، أو الدلالة التي يقيّدها الشرع حسب عبارتهم. وإذا كانت غاية أدلّة الشريعة هي البيان، فإنّ علم أصول

---

(1) لذلك اشترط الغزالي المعرفة بالعلوم الكلية التي هي علم الكلام للنظر في أصول الفقه، راجع الفصل الأول من الباب الأوّل.

الفقه سيسعى إلى رفع الإشكال والغموض عن الخطاب الشرعيّ حتّى يغدو خطاباً مبيناً قادراً على النهوض بمهمّة التشريع؛ ولذلك رأينا أن نقف عند أولى القواعد، أو المسلّمات الأصوليّة، التي تحقّق هذه الغاية، وهي المتعلّقة بعربيّة النصّ المؤسّس، وذلك من خلال دراسة مسالك الدلالة فيه. وقد اقتصرنا على مسألة العامّ والخاص، وما تثيره من إشكالات هي على غاية من الأهميّة.

1- عربيّة القرآن:

لمّا كانت الرسالة المحمديّة بياناً؛ أي: خطاباً، ولمّا كان البيان دليل الإبلاغ، وأساسه الوضوح والإفهام حتى يكون حجّة على المسلمين، كان المدخل لإدراك دلالة هذا البيان أو الخطاب. هو -لا شكّ- بحث في بنيتهما التي هي بنية اللغة ذاتها، وهو الذي قُدّ منها. فوقوف علماء الأصول في مستهل مصنّفاتهم على المقدّمات اللغوية إنّما يعكس وعيهم بأنّ النصّ المؤسّس متشكّل من اللّغة، وأنّ قواعد فهمه وتفكيكه لاستكناه دلالته هي ذاتها قواعد فهم اللّسان العربيّ.

ولعلّنا نفهم مقاصد الشافعي في أبوابه الأولى من الرّسالة، إن نحن بدأنا من حيث انتهى، حين أعلن خطّته في مستهلّ مصنفه بأبواب من قبيل: «كيف البيان»، و«البيان الأوّل»، وغيرها. يقول: «وإنّما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها»[1]؛ فالشافعي خصّص اثنتين وخمسين صفحة ونصفاً[2] لأبواب البيان من كتابه، الذي يضمّ ستمئة صفحة. وإنّما الخيط الناظم بينها هو تأكيد عربيّة القرآن ونزوله على نحو ما يعرفه العرب من أساليب وطرائق في إجراء اللّغة، وبذلك ينتهي صاحب الرّسالة في الصفحة الثالثة والخمسين إلى

(1) الشافعي، الرسالة، ص50.

(2) نعتمد في الإحصاء على طبعة دار الفكر، 1309هـ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر.

الأبواب التي ستكون بمرتبة النتيجة المنطقيّة للأبواب الأولى. فإن نجح المصنّف في الإقناع بكون القرآن نصّاً عربيّاً بامتياز، جاز له، حينئذٍ، أن يقف على الخاصّ والعامّ وغيره من الأبواب.

لقد كان صاحب الرسالة من أوائل الأصوليّين، الذين سعوا إلى تأكيد خصيصة جوهريّة في القرآن هي عربيته، وأنّه نزل على نحو ما استقرّ لدى العرب من طرائق في صوغ الأساليب والتعبير عن المعاني؛ بل إنّ هذا الأمر قد غدا، عند الشافعيّ، مسلّمة إيمانيّة لا مناص من إقرارها. يقول: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب»[1]. وقد عمد لترسيخ هذا الحكم إلى توظيف آيات قرآنية[2] تشهد على أنّ النصّ يصف نفسه بأنّه لا يحتوي إلا على ما هو بلسان العرب[3]، فكان ذلك مقدمة دفعت صاحب الرسالة إلى «عقد فصول في العام والخاصّ، باعتبارهما من مقتضيات الأساليب العربيّة والأساليب القرآنية»[4]. بيد أنّ الشافعي لم يسعَ إلى تأكيد عربيّة القرآن فحسب؛ بل حاول أن يقدّمه على أساس أنّه عربيّ خالص لا يحتوي على غير لسان العرب، وربّما يكون تشبيهه العارف بكلّ العربيّة بالنبيّ، الذي يملك معرفة خارقة، طريقة ضمنيّة يردّ بها على القائلين باحتواء القرآن بعض الكلمات

(1) الشافعي، الرسالة، ص40. وقد أكّد الشافعيّ هذه المسلّمة في موسوعته الفقهية (الأمّ)، في إطار ضبطه لشروط العلم، وما ينبغي توافره في المفتي أو المجتهد. انظر، على سبيل المثال، الأمّ، (كتاب جماع العلم)، 7/ 250-265. يقول الشافعي مثلاً: «ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالم علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصّه وعامّه، وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب كاملاً يميّز بين المشتبه، ويعقل القياس». الأم، 7/ 274 و(التشديد منّا).

(2) من قبيل الآية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: 4]، وكذلك [الشعراء: 192-195]، و[الرعد: 37]، و[الشورى: 7]، و[الزخرف: 1-3]. وانظر: الرّسالة، ص45-48.

(3) الرّسالة، ص42.

(4) انظر: رضوان السيّد، الشافعي والرّسالة، ص69.

الأعجميّة. و«لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنّه لا يذهب منه شيء على عامّتها، حتّى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه»[1]، فصاحب الرسالة لا يخوض في مسألة الألفاظ الأعجميّة في القرآن، وإنّما يتجاوز الإشكاليّة بطريقة أقرب ما تكون إلى السفسطة، إنّها كلمات، في تقديره، معروفة معلومة عند من يملك المعرفة بكلّ لسان العرب، وهذا الشخص موجود بالقوّة، وإن لم يكن موجوداً بالفعل.

وما من شكّ في أنّ هذا التناول لظاهرة عربيّة القرآن سيزداد رسوخاً عند الأصوليّين المتأخّرين من شافعيّة وحنفيّة وغيرهما من المذاهب السنيّة[2]، فضلاً عن أهل الاعتزال، والتشيّع، ذلك أنّنا سنجدهم يستحضرون هذه المسلّمة، باعتبارها مقدّمة من قبيل المصادرات الواجب اعتبارها كلّما تناولوا مسألة لغويّة اختص بها القرآن، فأبو الحسين البصريّ المعتزليّ يستحضر هذه المسلّمة، في معرض نقاشه دخول المجاز في خطاب الله. يقول: «والدّليل على حسن ذلك [وجود المجاز في القرآن] أنّ إنزال الله -عز وجلّ- القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إيّاها فيه بلغتها»[3]. وستحضر هذه المقارنة باستمرار بين لغة العرب ولغة القرآن في مباحث العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والحقيقة والمجاز، وغيرها من المباحث اللغويّة. «وهكذا يتحدّد الحقل المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ تحديداً بيانياً، باعتبار أنّ الموضوع، الذي تنصبّ عليه كلّ الفاعليات الفكريّة والعقليّة، هو النص الدينيّ الذي يتطلّب بياناً وتبييناً»[4]. وكانت رسالة الشافعي، بلا منازع، حجر الأساس من هذه

---

(1) الشافعي، المصدر السابق، ص42.

(2) يقول الرازي، على سبيل المثال: «ولمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم موقوفاً على العلم بهذه الأمور». المحصول، 1/ 99.

(3) البصريّ، أبو الحسين، المعتمد، 1/ 24.

(4) يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة: التعليل الفقهيّ، بيروت، ط1، 1990م، ص16.

الرؤية البيانيّة السّاعية إلى فهم النصّ، وتقنين الدلالة به، فصار الاجتهاد والفقه، بما هما، في حدّهما اللغوي، فهم للنّص، إنّما يقومان، أساساً، على تدبّر القرآن، ومحاولة فهمه لاستنباط الأحكام، ومحاصرة الدّلالة فيه.

إنّ الرّؤية البيانيّة، عند صاحب **(الرّسالة)**، قد نهضت، إذاً، على مسلّمات دينيّة هي من قبيل البنى المغلقة، مثل اعتبار العربيّة أفضل اللّغات، وأوسعها إحاطة بالدّلالة، وأقدرها على تأدية المعاني؛ لأنّها لغة الرسول. وهي، دون شك، رؤية سيخفت وهجها لاحقاً، على الرغم من استمرارها، مثلما رأينا، ذلك أنّه سيقع، على ما يبدو، بعض التحرّر من هذه القيود الدينيّة، التي هي أقرب إلى الوثوقيّة. وقد برهن الأستاذ المسدّي، بالحجّة والدليل، على نجاح عدد من العلماء العرب، ومنهم بعض علماء الأصول، في إدراك مفهوم المواضعة، التي تستند إليها اللغة، وهو ما يناقض ما يروّج عند بعضهم من قداستها، أو اعتبارها معياراً مطلقاً، أو قيمة متعالية[1]. فها هو ابن حزم الأندلسي، على سبيل المثال، يرفض أن ينطلق من تفضيل العربيّة على ما سواها من الألسنة لغياب حجّة نقليّة صريحة تؤيّد ذلك. فضلاً عن أنّ اللغة عنده لا امتياز لها، وإنّما الأساس هو الشريعة، ولعلّ هذا ما يفسّر رفضه اتخاذ العربيّة معياراً لفهم دلالة الألفاظ القرآنيّة، ومرجعاً يقع اعتماده في حلّ الإشكالات الدينيّة[2]. فعبّر، بتصوّره للبيان القرآني، عن انسجام واضح مع رؤيته الظاهريّة في فهم النصوص التشريعيّة.

بيد أنّ الرؤية الشافعيّة المغالية في تصوير لغة القرآن على أنّها نقيّة صافية من كلّ دخيل، وهي الرؤية، التي نجحت في السيادة على أرض الواقع، قد أفضت بصاحبها إلى ضرب من التناقض؛ إذ يصبح تفسير القرآن مستحيلاً إذا

---

(1) انظر تحليلاً دقيقاً في: المسدّي، عبد السلام، التفكير اللّساني في الحضارة العربيّة، ص131 وما يليها.

(2) يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، 1986م، ص128.

كان إدراك سعة دلالات العربيّة غير ممكن لمن كان من غير الأنبياء[1]. ولكن المهمّ، عندنا، في هذا المستوى، أنّ صاحب **(الرسالة)** لم ينجح في ترسيخ تصوّره للقرآن دون جهد كبير بدا، أوّلاً، من خلال عدد الصفحات، التي خصّصها للإقناع بغياب أيّ مؤشّر يدلّ على حضور ما هو خارج عن لغة العرب وأساليبها في القرآن. مثلما بدا ذلك، ثانياً، من خلال أسلوبه المتشنّج، وحجاجه الموسوم بالانفعال، والرّغبة في إسكات المساجل بكلّ الوسائل. يقول: «وقد تكلّم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السّلامة له، إن شاء الله. فقال قائل: إنّ في القرآن عربيّاً وأعجميّاً. والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب»[2]. إنّ هذا الشاهد على غاية من الأهميّة؛ لأنّه يخبر، من ناحية أولى، بأنّ مقالة الشافعي لم تكن المقالة الوحيدة في عصره؛ إذ يبدو أنّ عدداً من المواقف الأخرى كانت تجيز وقوع الدخيل في القرآن، وهو ما يعني أنّ المسألة خلافيّة بين العلماء. والشاهد طريف كذلك؛ لأنّه يبرز، من ناحية ثانية، وعي الشافعي بوجود هذا المخالف، لكنّه تعمّد تهميشه؛ إذ سكت عن حجج خصومه سكوتاً كاملاً.

إنّ المقالة، التي تثبت وجود الدخيل في القرآن من لغة الحبشة، وفارس، والروم، لم تكن تصدر عن الملاحدة، أو الزنادقة، أو الخارجين

(1) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص12. ومن نافل القول: إنّ إلحاح الشافعي على اتساع اللّسان العربيّ هو، في الحقيقة، مطيّة لاستيعاب الدخيل في القرآن من ناحية، ولتشريع استدعاء السنّة في تفسيره من ناحية أخرى.

(2) الشافعي، الرسالة، ص41-42. وهو أسلوب تواصل حتّى في فترة متأخّرة نسبيّاً داخل تيار أهل السنّة وخارجه، فالورجلاني، الأصوليّ الإباضيّ، مازال يناقش المسألة على النحو نفسه من التشنّج. يقول: «واستدلّ من أجاز أن يكون فيه غير العربيّ من سائر اللّغات العجم... فهذا خرق. فليته سكت، ولم ينطق». الإنصاف، 1/ 42.

عن الملّة، مثلما يذهب إلى ذلك بعض الأصوليين؛ بل ها هو أبو جعفر الطبري، المفسّر بالمأثور، يقرّ صراحةً بوجود هذه الألفاظ الأعجميّة في القرآن، ويؤكّد أنّ الاستعمال هو الأهمّ في جريان الكلام، واكتسابه معنى داخل سياقه. يقول: «بل الصواب في ذلك، عندنا، أن يسمّى: عربيّاً أعجميّاً، أو حبشياً عربيّاً، إذا كانت الأمّتان له مستعملتين -في بيانها ومنطقها- استعمال سائر منطقها وبيانها، فليس غير ذلك من كلام كلّ أمّة منهما، بأولى أن يكون إليها منسوباً منه»[1]. فرؤية الطبري لمسألة حضور الدخيل -وإن اتّسمت بمحاولة التوفيق والوقوف وسط الطريق بين المنكرين والمجيزين- بدت، على الرغم من ذلك، أكثر اعتدالاً، وأقلّ انغلاقاً ممّا عبّر عنه صاحب الرّسالة من تصوّر صفوي واضح المعالم.

ونقف عند تحليل متأنٍّ رصين لأحد وجوه الشافعية المتأخّرين، وهو فخر الدّين الرازي، الذي يتخلّى عن القول بأفضليّة لغة على أخرى، ويعالج مسألة الألفاظ معالجة أقرب ما تكون إلى الموضوعيّة، حين أخضع المسألة لثنائية التواتر والآحاد؛ ذلك أنّ نصوص الشرع كنصوص اللّغة، إمّا نقلت عن طرق التواتر، وإمّا عن الآحاد، وإذا ما كان الأوّل يفيد القطع، فإنّ الثاني يفيد الظنّ.

وما يهمّنا، في هذا المقام، أنّ صاحب المحصول يرى أنّ ما نقل متواتراً يحتمل هو ذاته الاختلاف، ناهيك عن الآحاد. وهو يقرّ بوجود اختلاف بين الناس في فهم دلالات الألفاظ وأصولها اختلافاً واضحاً. يقول: «نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين اختلافاً لا يمكن القطع فيه بما هو الحقّ، كلفظة الله تعالى، فإنّ بعضهم زعم أنّها ليست عربيّة، بل سريانية. والذين جعلوها عربيّة اختلفوا في أنّها من الأسماء المشتقّة، أو الموضوعة»[2]. ولكنّنا نجد

---

(1) الطبري، تفسيره، 1/ 32.

(2) الرازي، المحصول، 1/ 109.

الرّازي، بعد إقراره باختلاف العلماء في معنى هذه اللّفظة، يسرع إلى تأكيد أنّ المهمّ، في مثل هذه المسائل، سواء حظيت بالتواتر أم لم تحظَ به، هو فهم اللفظة في سياقها، بغضّ النظر عن أصلها أو صيغتها مشتقّة كانت أم جامدة[1]، فالقول بعربيّة القرآن لا يتناقض مع احتوائه كلمات غير عربيّة[2].

لقد كان لدفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن وصفائها استتباعات ونتائج على غاية من الأهميّة، مثلما كانت لهذا الدّفاع المستميت أسبابه وجذوره. أمّا النتائج، فتبدو واضحة المعالم في المستوى الفقهيّ؛ إذ نجد صاحب (الرّسالة) «يصرّ على أنّ قراءة السّور الأولى من القرآن (الفاتحة أو أمّ الكتاب) شرط ضروريّ لصحّة الصلاة»[3]. وهو، بذلك، يتجاهل وضعيّة المسلمين من غير العرب الذين دخلوا الإسلام حديثاً، ولم يتعلّموا العربيّة، ويعسر عليهم قراءة الفاتحة على النحو الذي يشترطه صاحب **(الرّسالة)**[4]. ولعلّ رأي أبي حنيفة الفارسيّ الأصل يكون أقرب إلى منطق العصر وروحه، عندما أجاز قراءة الفاتحة باللغة الفارسيّة في الصلاة لمن كان عاجزاً عن القراءة بالعربيّة؛ بل أطلق الأمر، حين أكّد جواز ذلك بأيّ لغة من اللّغات، وهو ما جعل العلماء المسلمين يطرحون سؤالاً متعلّقاً بترجمة القرآن أَجائزةٌ هي أم لا؟ إنّ هذا الإشكال يعيدنا إلى أسباب دفاع الشافعي عن نقاء لغة النصّ المقدّس وصفائها.

ويبدو أنّ الخلاف بين المجيزين احتواءَ القرآن ألفاظاً أعجميّة، والمانعين ذلك يعود، في جذوره، إلى الخلاف في (مفهوم الوحي) ذاته وماهيته. وقد

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 110.

(2) «واستدلّوا بحروف من العجميّة عرّبتها العرب، وتكلّمت بها، كانت في القرآن كالمشكاة في الحبشيّة، والكوّة والقسطاس بالروميّة، والميزان والإستبرق بالفارسيّة، الديباج، وحسبهم قولهم: عرّبتها العرب إنّما رجعت عربيّة». الورجلاني، الإنصاف، 1/ 43.

(3) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي، ص18.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقفنا، عند ذلك، في الباب الثاني من بحثنا. ولا شكّ في أنّ أرباب النظرة الصفويّة للغة القرآن يرَون أنّ الوحي إنّما كان باللفظ والمعنى كليهما، فلا يجوز بذلك ترجمة القرآن إلى غير العربيّة من الألسنة. واستقرّ الموقف الرسميّ القائل إنّه: «لا تجوز قراءته بالعجميّة، سواء أحسن العربيّة أم لا، في الصّلاة وخارجها... واستقرّ الإجماع على أنّه يجب قراءته على هيئته التي يتعلّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه...»[1]. وقد حاول الزركشي تخيّر آيات من القرآن يتعدّد المعنى بها، على الرغم من اختزال العبارة فيها، ما يمنع، في تقديره، ترجمتها إلى لغات أخرى انطلاقاً من المسلّمة الشافعيّة القائلة بـ: «نقص غيره من الألسن عن البيان الذي اختصّ به دون سائر الألسن»[2].

ومن الواضح أنّ رؤية أصحاب هذا الموقف تندرج في إطار رغبتهم في تأكيد إعجاز القرآن في لغته ومعناه معاً من ناحية، والرّغبة في جعل القرآن يتميّز عن غيره من النصوص السماويّة السابقة من ناحية أخرى. وقد تبنّى هذا الموقف علماء اللّغة، فذهب إلى ذلك أبو الحسين بن فارس (ت 395هـ) في **(فقه العربيّة)**، عندما قال: «لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقل القرآن إلى شيء من الألسن، كما نُقل الإنجيل عن السريانيّة إلى الحبشيّة والروميّة، وتُرجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربيّة؛ لأنّ العجم لم تتّسع في الكلام اتساع العرب»[3]. فالمواقف من اللغة، التي قدّ منها النصّ القرآني، سواء صدرت عن لغويّين أم عن أصوليّين، خاضعة، كما هو واضح، للمسلّمات الاعتقاديّة القائلة بأفضليّة العربيّة عمّا سواها من الألسنة، وتقرّ بأنّ القرآن، الذي صيغ منها، يبين عمّا يحتاج إليه الإنسان في معاشه ومعاده، ويجيبه عن كلّ ما يطرحه من أسئلة.

---

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 464، 465. وهذا التعليل هو الذي جعل القفال الشاشي المعروف بالشاشي الكبير (ت 365هـ)، وهو من تلامذة الشافعي، يمنع ترجمة القرآن إلى اللّغات الأخرى.

(2) المرجع نفسه، 1/ 465.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا موقف أبي حنيفة، الذي أجاز قراءة الفاتحة باللغة الفارسيّة في الصلاة لمن كان عاجزاً عن قراءتها بالعربيّة، فإنّه، دون شكّ، كان يصدر عن رؤية مختلفة حاول السّرخسي عرض أهمّ ملامحها؛ حيث أدرجها في إطار البحث في وجوه إعجاز القرآن، وهل هو في النظم أم في المعنى؟ وهل تذهب الترجمة بإعجاز النصّ؟

لقد حاول شمس الأئمة السّرخسي توضيح موقف أبي حنيفة الجريء بالاستناد إلى مقدّمة كلاميّة معلومة عند أهل السنّة مفادها أنّ القرآن هو كلام الله، وهو غير محدث ولا مخلوق، ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّ «الألسنة كلّها محدثة، العربية والفارسيّة وغيرهما»[1]، فيتجاوز، بذلك، إذاً، مقالة المفاضلة بين الألسنة؛ ليؤكّد أنّ الإعجاز، على هذا النحو، لا يمكن ردّه إلى النظم فحسب؛ لأنّ من يقول بذلك «لا يجد بدّاً من أن يقول بأنّ المعجز محدث، وهذا ممّا لا يجوز القول به»[2]. فضلاً عن أنّ الأعجميّ ممّن لا يتكلّم لسان العرب يعجز -لا محالة- عن الإتيان بمثل شعر كبار الشعراء كامرئ القيس في لغة العرب، وقد يأتي بما يضارع ذلك في لغته فارسيةً كانت أو روميّة أو غيرها. أمّا الإتيان بما يشبه القرآن، فمحال، عند أبي حنيفة، في كلّ اللّغات؛ «فهذا دليل واضح على أنّ معنى الإعجاز في المعنى تامّ، ولهذا جوّز أبو حنيفة -رحمه الله- القراءة بالفارسيّة في الصّلاة»[3].

ويبدو أنّ هذا الموقف قد أقنع أبا يوسف ومحمداً تلميذي أبي حنيفة، واكتفيا بالتذكير بأنّ القراءة بالفارسيّة أمر جائز لمن لا يقدر على القراءة بالعربيّة، وهو ما يبرهن على أنّ «المعنى، عندهما، معجز، فإنّ فرض القراءة ساقط عمّن لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً، ولم يسقط عنه الفرض أصلاً؛ بل يتأدّى بالقراءة الفارسيّة»[4]. ويمكن أن نفهم من ذلك أنّ التيار الحنفيّ أدرك أنّ

---

(1) السّرخسي، أصوله، 1/ 282.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

دخول أمم أخرى من غير العرب الإسلام قد اقتضى من الفقهاء أن يطوّعوا أحكام الشرع لهذه المعطيات الواقعيّة الجديدة؛ إذ تصبح قراءة القرآن بالعربيّة، في الصلاة وفي غيرها، بالنسبة إلى الأمم الأخرى، التي لا تحسن العربيّة، ضرباً من التكليف بما لا يطاق. ولعلّ المذهب الحنفيّ قد كان، في هذه المسألة الفرعيّة، أكثر قدرة على قراءة اللحظة التاريخيّة قراءة واقعيّة، وأكثر استجابة لروح الشريعة الداعية إلى التيسير في أداء الفروض الدينيّة، لاسيما أنّ تعلّم العربية وحفظ القرآن ممّا يحتاج إلى وقت. أمّا إذا تعلّم المرء العربيّة، فصار من الواجب عليه القراءة بلسان العرب أسوة بالرّسول وأصحابه. ولعلّ هذا ممّا يمكن أن نفهم به سبب تراجع أبي حنيفة عن آرائه على ما تحمله إلينا المصادر، فضلاً عمّا يمكن أن يكون لرأيه من ردود أفعال، وما أثارته مواقفه الجريئة من طعون عليه، وهو ما يشير إليه الزركشي بقوله: «عن أبي حنيفة: تجوز قراءته بالفارسيّة مطلقاً، وعن أبي يوسف: إن لم يحسن العربيّة، لكن صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك، حكاه عبد العزيز في (**شرح البزدوي**)»[1].

ولم تحمل المصادر، في حدود اطّلاعنا، أسباب تراجع أبي حنيفة عن آرائه في القراءة بالفارسيّة، ولسنا نعلم علم اليقين أَكان ذلك لما وجده من ضغوط السلطة القائمة، وما يعضدها من مذاهب رسميّة، أم يعود الأمر إلى انتشار العربيّة بين الأمم الداخلة في الإسلام، أم يعود إلى نوع من أنواع التطوّر داخل المذهب الحنفيّ، وضرب من ضروب مراجعة المواقف والآراء، وإن كنّا نستبعد هذا الاحتمال الثالث.

وهكذا، يمكن أن نجزم باطمئنان بأنّ الموقف الذي انتصر هو الموقف الذي ينطلق منه الشافعي، ويذود عنه، وهو انتصار لا يغيّب عن أذهاننا

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 465. والمقصود بشرح البزدوي كتابه الذي يحمل عنوان (كنز الوصول إلى معرفة الأصول). وقال الزمخشري: «ما كان أبو حنيفة يحسن الفارسيّة، فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتبصّر». الزركشي، البرهان، 1/ 467.

محاولات النقد التي وقفنا عندها، بيد أنّ الرّؤية التي راجت -دون شك- رؤية أرثوذكسيّة ترى أنّ لغة القرآن هي، على الإطلاق، لغة عربيّة صافية نقيّة متعالية على التاريخ، وأنّ الوحي تلازم بين اللفظ والمعنى، وأنّ التعامل مع النصّ المقدّس هو، في النهاية، تعامل مع اللّسان العربيّ في أفضل تطبيقاته؛ بل في أعلى درجات إعجازه، وأنّ السبل، التي تيسّر استكناه دلالات القرآن، هي ذاتها قوانين اللّغة وطريقتها في التعبير عن المعاني.

ولقد عمد الأصوليّون إلى استقراء الأساليب العربيّة، وكذلك أساليب القرآن في التعبير عن الأحكام الشرعيّة، ووظفوا هذا الاستقراء، وما قرّره علماء اللّغة من قواعد لغويّة يتوصّل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعيّة. ولهذا السبب، عُرف أكثر علماء الأصول بإتقانهم الكبير للغة العربيّة ومعرفتهم الواسعة بمختلف علومها. وكان الشافعي أحد الأئمّة الذين اشتهروا بقدرتهم اللغويّة. وقد بيّن صراحةً أنّ طرق إجراء اللغة في القرآن إنّما هي ذاتها طرق العرب في التعبير عن المعاني، وأساليبه هي أساليبهم ذاتها؛ بل إنّ ألسنتهم قد تعوّدت على طرائق القرآن، ودرجت عليها، و«إنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[1].

ولا شكّ في أنّ هذا الإلحاح على التماثل بين أساليب العربيّة وأساليب القرآن يعكس رغبة واضحة، لدى صاحب **(الرّسالة)**، في تأكيد أنّ فهم القرآن، وإدراك معانيه مرتهن بفقه العربيّة، ومعرفة قواعدها في إجراء الدّلالة؛ «لأنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[2]. ومن نافل القول أنّ الشافعي كان، في بيانه هذا من (الرسالة)، يسعى إلى الإقناع بمسلمته المعروفة القاضية بعربيّة القرآن التي وقفنا عندها. بيد أنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى، أنّ

(1) الشافعي، الرسالة، ص52. وانظر الشاطبي، أيضاً، 2/ 85، و3/ 31.

(2) الشافعي، المصدر السابق، ص50.

إدراك الدلالة الواضحة في القرآن، أو الخفية فيه، إنّما هو مشروط بقدرة الناظر على فهم النصوص فهماً صحيحاً. فلم يجانب الجابري الصواب عندما ذهب إلى اعتبار السلطة المرجعيّة الأولى في علم أصول الفقه تمتلكها، دون منازع، هذه المباحث اللغويّة[1]، التي تتصدّر مصنّفات الأصوليين، كما دلّلنا عليه من خلال الأمثلة سابقاً.

ولما كانت الألفاظ هي السبيل الموصل إلى المعاني، فلا مهرب من معرفة العلاقة التي تربطهما، فاللفظ يوضع، أوّلاً، للمعنى. ويحضر، هنا، مفهوم التواتر في مستوى الاستعمال، وهو ما يناقشه الرازي. يقول: «وثانيهما: أنّ هذه الألفاظ، لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني، ثمّ وضعها واضع لهذه المعاني، لاشتهر ذلك ولعرف، فإنّ ذلك ممّا تتوفر الدّواعي على نقله»[2]. فالأصوليّ يقلب المسألة على وجوهها لينتهي إلى التسليم بأنّ هذه اللغات لا يمكن فيها إلا التواطؤ، ولا يمكن أن تكون منقولة على سبيل الكذب[3]، ولكن هذه الألفاظ الموضوعة للمعاني آنفاً تستعمل في هذه المعاني التي وضعت لها أصلاً، أو في غيرها من المعاني الحافّة بها.

وهكذا، كانت عناية الأصوليّين بهذه المقدّمات اللغويّة تستمدّ دلالتها من كون الخطاب الشرعيّ قد جاء بلسان عربي، فصار من الضروريّ معرفة القواعد التي تحتكم إليها هذه اللّغة في التعبير وأساليب إجرائها، وخصائص الكلم، ومسالك الدلالة فيها. يقول الرازي: «لمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور»[4]. وما من شكّ، عند

---

(1) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية ونقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991م، ص53 وما يليها.

(2) الرازي، المحصول، 1/ 102.

(3) المصدر نفسه، 1/ 103.

(4) الرازي، المحصول، 1/ 99-100.

العارفين بفقه الشريعة في الحضارة الإسلاميّة، في أنّ الشافعي قد أرسى هذه المسلّمة، وأعلنها بدقة في رسالته، وبرهن عليها على نحو ما نقف عليه لاحقاً، وهي مسلّمة سيبقى علم أصول الفقه مشدوداً إليها خلال كامل مراحل تطوّره[1]، بل سيتواصل ذلك حتّى خلال القرن الثامن من الهجرة مع أبي إسحاق الشاطبي صاحب نظرية المقاصد الشهيرة.

أ- في دراسة اللّفظ وعلاقته بالمعنى عند الأصوليّين:

يبدو أنّ الرؤية، التي لقيت رواجاً أكثر من غيرها، هي تلك التي تذهب إلى أنّ المعنى أمر متداول بين الناس لا يختلفون فيه. وقد كرّست قولة الجاحظ المشهورة، دون شك، هذا التوجّه، عندما قال: إنّ المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربيّ والعجميّ، وإنّما يتفاضل الناس في التعبير عنها، فالمعاني تتساوى أمام الجميع. وأمّا وجه التميّز فيكمن في التعبير عنها باللفظ المناسب، على الرغم من أنّنا نجد، حتى في التراث النحويّ، أنّ تعهّد المعنى ليس أهون من العناية بالألفاظ، فابن جنّي، مثلاً، يخصّص باباً في كتابه (**الخصائص**) يردّ فيه على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني. يقول: «وذلك أنّ العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها، وتهذّبها، وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، فإنّ المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها، فأوّل ذلك عنايتها بألفاظها، فإنّها لمّا كانت عنوان معانيها، وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميها، أصلحوها، ورتبوها، وبالغوا في تعبيرها وتحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدّلالة على القصد»[2]. وبناء على ذلك، فهم ابن جنّي، بنظرته الدقيقة في مسألة اللفظ والمعنى، أنّ العناية باللّفظ إنّما هي، في الوقت ذاته،

---

(1) انظر بحثاً رصيناً في هذه المسألة بالذات في: وائل حلّاق:

the primacy of the Qur'an in shatibi's legal theory, in Islamic studies presented to charles J. Adams Leiden.E. J. Brill 1991, pp. 65-86.

(2) ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة الهلال، مصر، 1331هـ/ 1913م، 1/ 223-224.

تحكيك للمعنى وضبط له؛ لجعله أدقّ في التعبير عن المراد بالخطاب؛ ولذلك كانت عناية علماء أصول الفقه بأبواب اللغة في مقدّمات آثارهم مدخلاً لفهم الخطاب القرآنيّ، وتحديد معاني الأحكام.

إنّ اللغة عند علماء أصول الفقه هي ألفاظ دالّة على معانٍ؛ ولذلك وجدناهم يلحّون على أنّ اللفظ أداة للدّلالة، وطريق إليها. ومن ثمّ، جاء تعريفهم للّغة على أنّها ألفاظ دالّة على المعاني. أمّا الدلالة التي لا لفظ لها، فلا وجود لها. ولا شكّ في أنّ هذا التحديد مردّه حرصهم على ربط النصوص بالأحكام؛ إذ إنّ تعاملهم مع اللّغة محكوم بغاية محاصرة المعنى لاستخراج الحكم للمكلّفين. يقول الآمدي في تعريفه للكلام عموماً: «الكلام ما يتركّب من المقاطع الصوتيّة التي خصّ بها نوع الإنسان دون سائر الحيوان، ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتيّة حدثت الدّلائل الكلاميّة»[1]. فالأصوليّ يدرك أنّ للكلام خصائص صوتية، ولكنه يؤكّد قيمة القصد والمعنى في كلّ خطاب بشريّ، ودونها يتحوّل الكلام، كما يقولون، إلى ضرب من التشويش. ولقد عبّر فخر الدّين الرازي عن وعيه الصريح باختلاف الأصوليّين والنحاة في تعريف الكلم، أو اللفظ، أو الخطاب عموماً بما يترتب على ذلك من نتائج موصولة بالضرورة بمقاصد كلّ علم من العلوم، فالكلام، عنده، ما عبّر عن المعنى في صورته الإفراديّة أو التركيبيّة، والمعنى يمكن الحصول عليه إمّا عن طريق الألفاظ والعبارات المقيدة، وهنا تظهر الدلالة الأصلية للفظ، وإمّا في معناها الجدوليّ، وإمّا عن طريق الألفاظ والعبارات في تراكيبها، وسياقاتها. وهنا، تظهر الدلالة التابعة لا الدّلالة الأصلية. يقول الرازي[2]: «فالأولى أن نساعد أهل النحو، ونقول: كلّ منطوق به دلّ بالاصطلاح على معنى فهو كلمة... وأمّا الكلام فهو الجملة المفيدة»[3].

---

(1) الآمدي، الإحكام، 1/ 15.

(2) الرازي، المحصول، 1/ 86.

(3) عرّف الطوسي الكلام قائلاً: «حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه =

وفي هذا الإطار، يلوم الرازي ابن جنّي في متابعة أقوال النحويّين دون غيرهم، واحتجّ بأنّ الكلام في اللغة هو ما يضاد الخرس والسكوت، فضلاً عن أنّ اشتقاق الكلمة من الكلم الذي هو الجرح والتأثير[1]. يقول: «قال أكثر النحويّين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللّفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة. وقال أكثر الأصوليّين: إنّه لا فرق بينهما، فكلّ واحد منهما يتناول المفرد والمركّب»[2]. وقد فهم الرازي بهذا أنّ اللفظة هي ذاتها تخرج عن معناها الأصليّ الذي وضعت له مثلما يخرج التركيب عن معناه الأوّل إلى معانٍ حافّة به تجاوره.

ولا شكّ في أنّ اشتغال الأصوليّين بالمباحث اللّغوية لم يقف عند هذا الحدّ؛ بل إنّهم انتبهوا إلى مسألة نشأة اللّغة، وغاصوا، مثل سائر أئمّة اللغة، في الاهتمام بأصلها أَصطلاحيّة هي أم هي على التوقيف[3]؟ ومن نافل القول أنّهم انقسموا في تحديد أصل اللغة، نتيجة اختلافهم في القول بخلق القرآن، أو قدمه، ولكنّهم اتّفقوا في أنّ استنباط الأحكام إنّما يكون من القرآن أوّلاً وأساساً. ولمّا كان القرآن قد نزل بلسان عربيّ مبين، صار من الضروريّ تقنين المعنى أو الدلالة، من خلال استقراء أساليب اللغة العربيّة وطريقتها في أداء المعنى، فانتهوا إلى قواعد يتمّ، من خلالها، إدراك الأحكام من النصوص الشرعيّة.

= الحروف المعقولة، إذا وقع ممّن يصحّ منه، أو من قبيله، الإفادة، وهو على ضربين مهمل ومفيد». العدة، 1/ 28.

(1) بيّن الرازي أثر هذا الاختلاف في تحديد مفهوم الكلمة أو اللّفظة بين الأصوليين والنحاة، في ضبط بعض الأحكام الفقهيّة عند عدد من العلماء، وضرب أمثلة على ذلك، مثل كلمة الطلاق، ومقتضياتها، ونتائجها. انظر المسألة الحادية عشرة، تفسيره، المقدمة، 1/ 25 وما يليها. وانظر: المحصول، 1/ 83-86.

(2) الرازي، تفسيره، 1/ 25.

(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 318. وانظر، أيضاً: الرازي، المحصول، ولاسيما باب: في البحث عن الواضع، 1/ 89-96.

ومن طريف ما تفطّن الأصوليّون إليه في علاقة اللفظ بالمعنى أنّ «اطّراد العقد اللغويّ بين أفراد المجموعة اللسانيّة، على مرّ الزمن، هو الكفيل بوقاية التعامل مع اللّغة من كلّ تحكّم»[1]. وهو ما يوحي بأنّ اللغة محكومة بعلاقة تقرب كثيراً إلى مفهوم التعاقد بين أكثر من طرف، وهو تعاقد يخضع لتراتيب لا يمكن لطرف واحد أن يغيّرها؛ لأنّ ذلك يفضي إلى إفساد البيان الذي يقع به التفاهم، يقول ابن حزم: «إذا لم يكن اللفظ عبارة عن المعنى، لم يكن لكلّ معنى عبارة معلومة له تعذّر على اللغة أن تنتظم في صلبها المعاني عبر الألفاظ، وبالتالي تعطّلت وظيفتها في التمييز والإبلاغ»[2].

وممّا يدعّم هذه الرغبة في محاصرة الدّلالة عبر اللّفظ أنّنا، متى بحثنا في تعريفات الأصوليّين للغة، وجدنا ابن الحاجب، مثلاً، يعرّفها في (**مختصر الأصول**) بأنّها «كلّ لفظ وُضع لمعنى»، ويعرفها الأسنوي، أيضاً، في (**منهاج شرح الأصول**) بأنّها «عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني»[3].

ولعلّ هذا الحرص على محاصرة المعنى في الخطاب الشرعيّ أن يفسّر ثورة ابن حزم في وجه أولئك الذين يحيلون الألفاظ عن منطوقها دون قرينة تبرّر ذلك. وهو أمر يتجاوز، في تقديرنا، الرؤية الظاهريّة التي اشتهر بها الفقيه، وإنّما يتنزل في سياق اعتباره الدلالة محصّلة اتّفاق يشبه التعاقد مثلما ذكرنا، بين الباثّ والمتقبّل وبين مستعملي اللغة الواحدة عموماً؛ ولذلك نجده يقول في (**الإحكام**): «قد علمنا ضرورة أنّ الألفاظ إنّما وُضِعت ليعبّر بها عمّا تقتضيه في اللغة، وليعبّر بكلّ لفظة عن المعنى الذي علّقت عليه، فمن أحالها، فقد قصد إبطال الحقائق جملة. وهذا غاية الإفساد»[4]. ولقد عبّر المعتزلة والأشاعرة عن ضرورة ضبط طرق الدلالة عن المعاني، سواء

---

(1) المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص162.

(2) ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، ص151.

(3) نقلاً عن: السيوطي، المزهر، صبيح، القاهرة، (د.ت)، 1/ 8.

(4) ابن حزم، الإحكام، 1/ 53.

من خلال اللفظ أم التركيب. يقول صاحب المحصول: «بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمّياتها: تمكين الإنسان من تفهّم ما يتركّب من تلك المسمّيات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة»[1]. ويحاول الأصوليّ الأشعريّ البحث في الصّلة بين المعنى الإفرادي والمعنى المركّب؛ لينتهي إلى أنّه «متى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة»[2].

ولقد تناول الأصوليّون مباحث الدلالة عند اهتمامهم بما يمكن أن تؤدّيه اللفظة المفردة من معنى. يقول فخر الدّين الرازي في تقسيم الألفاظ: «اللفظ إمّا أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسمّاه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمّى من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمّى من حيث هو كذلك؛ فالأوّل هو المطابقة، والثاني التضمّن، والثالث الالتزام»[3]. فاللفظة المفردة، إن تناولت كلّ المعنى، كانت علاقتها بما دلّت عليه علاقة «مطابقة»، وإن تناولت جزءاً من المعنى، فهي علاقة «تضمّن». وأمّا إذا تناولت شيئاً خارجاً عنها، ملاصقاً لها ومجاوراً، فهي «علاقة التزام». وكان الغزالي قد حاول جهده أن يربط بين مسألة المعنى عموماً، وقدرة الإنسان على دركه من خلال وضع حدود المحتوى الفكريّ وعلاقته بالكلمة، التي وقع التلفّظ بها. يقول: «إنّ دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه هي: المطابقة، والتضمّن، والالتزام، فإنّ لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدلّ على السقف وحده بطريق التضمّن؛ لأنّ البيت يتضمّن السقف، وأمّا طريق الالتزام، فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط... لكنّه الرفيق الملازم الخارج عن السّقف ذاته الذي لا ينفكّ السقف عنه»[4].

(1) الرازي، المحصول، 1/ 98.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص109-110.

(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 30.

وانقاد الأصوليّون، عند بحثهم في مسائل اللّفظ والكلمة، إلى الخوض في تردّد الألفاظ بين الدّلالة اللّغويّة والدّلالة الشرعيّة من قبيل ألفاظ «الصّلاة»، و«الصّوم»، و«الحجّ»، و«الزكاة». وهي ألفاظ كانت تستعمل في أصل وضعها اللّغوي للتعبير عن معانٍ ليست هي ذاتها المعاني الشرعيّة المقصودة في القرآن، أو في النصّ الدينيّ عموماً؛ ذلك أنّها اكتسبت حدوداً جديدة، وارتبطت بشعائر صارت معروفة عند المسلمين. «فـ: (الصلاة) في أصل اللّغة، إمّا للمتابعة، كما يسمّى الطائر الذي يتبع السابق مصليّاً، وإمّا للدّعاء... أو لعظم الورك... وأما (الزكاة)، فإنّها، في اللّغة، للنّماء والزيادة، وفي الشرع لتنقيص المال على وجه مخصوص، وأمّا (الصوم)، فإنّه في اللغة لمطلق الإمساك، وفي الشرع للإمساك المخصوص»[1]. وقد أثبت الرازي أنّ الشارع استعمل هذه الكلمات في معناها الشرعيّ الذي أمسى متعارفاً عند المسلمين، ولم يقصد بها معناها اللّغويّ. فالألفاظ اكتسبت، إذاً، معنى جديداً جعلها تتحوّل إلى مصطلحات تحمل معاني دقيقة.

واختلف علماء الأصول فيما إذا كانت تلك الألفاظ قد نقلت عن وضعها اللّغوي، وأصبح لها وضع شرعيّ جديد بالإفادة من معناها اللغويّ، أو أنّ الشارع استعملها في معناها اللّغويّ، دون أن ينقلها، ولا أن يتصرّف فيها من ناحية الوضع؛ بل تصرّف في الشروط التي تجعلها مناسبة لتلك التسمية الجديدة، أو أنّ الشارع تصرّف فيها، واستعملها عن طريق التجوّز بتقييدها بشروط معيّنة، وكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع، فاكتسبت معنى شرعيّاً جديداً.

---

(1) الرازي، المحصول، 1/ 165-166. انظر: الغزالي، المستصفى، 1/ 329 وما يليها. ويقول المحقق الحلّي: «فإنّ الصوم في اللّغة الإمساك، وفي الشرع إمساك خاصّ... الصلاة الدعاء، وفي الشرع لمعانٍ مختلفة أو متواطئة، تارة تعرى عن الدّعاء، كصلاة الأخرس، وتارة يكون الدعاء منضماً كصلاة الصحيح». الحليّ، معارج الأصول، ص52.

وقد اختار الغزالي طريقاً وسطاً بين تلك الآراء يظهر في قوله: «والمختار، عندنا، أنّه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللّغة بالكليّة، كما ظنّه قوم، ولكنّ عرف اللّغة تصرّف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسمّيات... فتصرّف الشرع في الحجّ، والصوم، والإيمان من هذا الجنس؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب، والثاني في إطلاقهم الاسم على ما يتعلّق به الشيء، ويتّصل به كتسميتهم الخمر محرّمة والمحرّم شربها... فتصرّفه في الصلاة كذلك؛ لأنّ الرّكوع والسّجود شرطه الشرع في تمام الصّلاة»[1]. ولقد أوردنا الشاهد على طوله لأنّه من أفضل ما ضبط به الأصوليّون في تقديرنا المعنى اللّغوي والمعنى الشرعيّ، وحقيقة التمايز بينهما. فالشارع قد أشرك في تلك الألفاظ اللغويّة المطلقة أشياء تنضم إليها كانضمام الرّكوع والسجود إلى الدّعاء في الصلاة، وانضمام شروط معيّنة إلى الإمساك في الصوم، وشروط معيّنة إلى الزكاة بإخضاعها للنصاب المعروف، وانضمام الوقوف والطّواف إلى القصد في الحجّ.

وقد وجدنا، أيضاً، وعياً صريحاً لدى الأصوليّين بأنّ الألفاظ إنّما تتفاوت درجاتها في الوضوح والغموض أو الخفاء من ناحية، كما تتفاوت في التعبير عن العموم، والخصوص، والمجاز، والحقيقة، والمشترك في هذا وذاك، من ناحية أخرى.

ولمّا كان الأصوليّون في حاجة إلى ضبط المعنى في القرآن لتحديد الأحكام الشرعية للمكلّفين، فإنّهم قسّموا اللّفظ، بالإضافة إلى المعنى، تقسيمات مختلفة على أسس مختلفة، ولعلّنا نجملها من خلال عرض ما ساد لديهم من تقسيمات، دون أن يفوتنا التذكير ببعض الاختلافات الطفيفة، التي تميّز بعضهم من بعض، سواء كان ذلك داخل المذهب الفقهيّ نفسه أم بين مذهب وآخر أحياناً.

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 330-331.

ولمّا كانت الألفاظ هي الدالة على المعاني، فلا بدّ من معرفة العلاقة التي تربطهما؛ ذلك أنّ اللفظ يوضع أوّلاً للمعنى، فيرتبط به ارتباط الموضوع بالموضوع له، ثمّ يستعمل في هذا المعنى الذي وضع له أو غيره من المعاني المجاورة له، الحافّة به، ثم يكون له دلالة على المعنى تتفاوت درجاتها في الوضوح والخفاء؛ ولذلك قسّم الأصوليّون اللفظ، بالإضافة إلى المعنى، تقسيمات مختلفة لاعتبارات متنوّعة يمكن أن نرصد أهمّها ممّا هو رائج عندهم. وقد وقف عند ذلك عدد من الدّارسين المعاصرين[1].

ب- في معنى البيان وأنواعه عند الأصوليّين:

لقد عمد الشافعيّ إلى تعريف البيان بكونه: «اسماً جامعاً لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعّبة الفروع»[2]، فسعى، بذلك، إلى جعل البيان مفهوماً يتّسع أكثر ليحوي كلّ ما من شأنه أن يكشف حجب الدّلالة، ويحيل على المعاني والأحكام، وكلّ ذلك «يبرّر لماذا ذلك التساؤل الكبير الذي استهل به الشافعي رسالته حول فعل البيان، والذي ليس سوى طلب الوضوح، ورفع الغموض والتشويش»[3]. بيد أنّ الشافعي إنّما كان قد انتقل من البيان بمعناه اللّغويّ المتعلّق ببيان النصّ القرآنيّ على الأحكام إلى البيان بمفهومه الأصوليّ، فأمسى يعبّر عنده عن معنى شموليّ يَعدّ النصّ، قرآناً وسنّة، يجيب عن كلّ حاجات الإنسان التشريعيّة تنظيماً لحياته في علاقته بربّه، وفي علاقته بغيره من البشر. ولا بدّ من الإشارة، هنا، إلى أنّ الشافعي جعل البيان أقساماً أربعة:

(1) انظر، مثلاً: عبد الغفار، السيّد أحمد، التصوّر اللغوي عند الأصوليّين، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1401هـ، 1981م، ص79 وما يليها. وانظر، أيضاً: الجابري، محمد عابد، بنية الفكر العربي، ص61-62. وانظر، كذلك: طاع الله، محمد، أصول الفقه عند المحدثين، ص157-158. وغيرها من المراجع.

(2) الشافعي، الرّسالة، ص21.

(3) الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص168.

أوّلها: ما أبان الله لخلقه في كتابه العزيز، وأتى الكتاب على غاية البيان فيه.
ثانيها: ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيّه.
ثالثها: ما سنّ رسول الله ﷺ ممّا ليس فيه نصّ حكم.
رابعها: ما فرض الله على خلقه، وكلّفهم الاجتهاد في طلبه.

وقد أضاف الجويني إلى هذا التقسيم مرتبة خامسة هي «القياس المستنبط ممّا يثبت في الكتاب والسنّة. ويعلّق صاحب (**البرهان**) بدقّة على أقسام البيان عند الشافعي، قائلاً: «فكأنّه رضي الله عنه [الشافعي] آثر ارتباط البيان بكتاب الله -تعالى- من كلّ وجه»[1]. وممّا ينتهي إليه المتمعّن في كتب أصول الفقه، على اختلاف مذاهب أصحابها، وانتماءاتهم العقديّة، أنهم أصبحوا أسرى لهذه الرؤية، التي غدت عندهم مسلمة من المسلّمات العقائدية والأصوليّة، وسيبقون كذلك.

أمّا الأصوليّون المتأخرون، فقد جعلوا البيان، مثلما رأينا، دلالة على الحكم. فقسّموه إلى أقسام خمسة[2] نعرضها بإيجاز، على اعتبار ما تتضمّنه من معانٍ سيقع التعرّض إليها لاحقاً. وقد برزت هذه التقسيمات عند الحنفيّة على وجه الخصوص، ولكنّنا نجد ما يناظرها عند الشافعيّة أيضاً. أمّا تلك الأقسام الخمسة، فهي:

1- **بيان التقرير**، أو هو، عند بعض علماء الأصول، بيان التأكيد. يقول صاحب (**كشف الأسرار**): «هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص»[3]. وقد اتّفق الشوكاني مع الأحناف في تعريفه لهذا النوع من البيان، فهو، عنده: «النصّ الجليّ الذي لا يتطرّق إليه التأويل... فيكون

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 162.
(2) جعل بعض الأصوليّين الأصناف سبعة، ولكن الأمر في جوهره هو ذاته. انظر، على سبيل المثال: أصول الشاشي، 1/ 245.
(3) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (ت 830هـ)، بيروت 1394هـ/ 1974م، 3/ 106.

البيان قاطعاً للاحتمال، مكرّراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر»[1]. وممّا يورده العلماء، في هذا الصدد، قوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعَام: 38]، وقوله تعالى (طائر) يحتمل المجاز بالسرعة في السّير، ولكنّ النعت، في قوله (يطير بجناحيه)، يبعد هذا الاحتمال، ويقطع الحمل على المجاز، ويؤكّد المعنى الحقيقي. ولقد نقل الجويني، في برهانه، الآية التي عمد إليها الشافعي في إبراز المرتبة الأولى في البيان، على أساس أنّ «اللفظ ناصّ منبّه على المقصود من غير تردّد»[2]. وأمّا الآية، التي استشهد بها صاحب (**الرسالة**)، فقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾ [البَقَرَة: 196]. وقد احتجّ الشوكاني، في (**إرشاد الفحول**)[3]، بالآية ذاتها لتأكيد أنّ النصّ يمكن أن يبلغ أعلى مراتب البيان.

2- **بيان التفسير**: ويعرّفه الأصوليّون بأنّه البيان «لما فيه خفاء من المجمل، والمشترك، والخفيّ، والمشكل»[4]. وإنّما قصدوا بهذا النوع بيان ما في اللفظ من خفاء، مثل تحديد المقصود من اللّفظ المشترك الموضوع لمعنى معيّن، ثمّ وضع لمعنى آخر. وسنعرض أمثلة على ذلك في محلّه من دراسة مسالك الدلالة عند الأصوليين.

3- **بيان التغيير**: وهو بيان يغيّر الكلام عن المعنى الحقيقي الظاهر منه، قبل ذكر التغيير، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ [النّحل: 106]. فالاستثناء، هنا، يقطع الحكم بين المستثنى والمستثنى منه ليفرد كلّ منهما بحكم. وذهب الأصوليّون، عموماً، إلى أنّ بيان التغيير نوعان: التعليق بالشرط والاستثناء.

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص172.
(2) الجويني، البرهان، 1/ 161.
(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص172.
(4) الآمدي، الإحكام، 2/ 166.

4- **بيان التّبديل**: ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ بيان التبديل هو ما يأتي في أسلوب الشرط؛ إذ الشرط مبدل لحكم الجواب، ولا حكم فيه أصلاً؛ إذ الحكم مرتهن بين الشرط وجوابه. وقد يتغيّر الحكم بتغيّر الشرط، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطّلَاق: 2]. ومن الأصوليّين من عدّ النسخ بيان تبديل استناداً إلى تفسيرهم النسخ بأنّه ضرب من التبديل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النّحل: 101]. وقد ذهب محب الله بن عبد الشكور، على سبيل المثال[1]، إلى أنّ النسخ خارج عن البيان؛ لأنّه رفع بعد تحقيق، ولذلك اعتبر النسخ رفعاً للحكم، وليس إظهاراً له، أو إبانة. وهو ما سنعود إليه في محلّه من الباب اللّاحق.

5- **بيان الضرورة**: وهو البيان الحاصل لأجل الضرورة عند سكوت الشارع عنه، وهو دلالة غير لفظية، غير أنّها تلحق باللّفظية في إفادة الحكم، على نحو ما في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النِّسَاء: 11]. فصدر الكلام أوجب اشتراك الوالدين في الميراث، ولكن قوله ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾، والسكوت عن نصيب الأب، يجعل نصيبه كالمنطوق به، ويساوي، تبعاً لذلك، الثلثين، فصار نصيب الوالد مفهوماً من سياق الكلام لا بمحض السكوت، وهو، على هذا النحو، مفهوم بالضرورة، نتيجة ثبوت الاشتراك على ما جاء في صدر الآية.

ولسنا نجد تحديد البيان، عند ابن حزم الظاهريّ، مختلفاً عمّا وقفنا عنده لدى الشافعيّ؛ بل يبدو تأثّر الفقيه الأندلسيّ به واضح المعالم، لا في مستوى عرض المفاهيم، وإنّما في الجهاز المصطلحيّ المعتمد عنده. وقد يُعزا ذلك، على ما يذهب إليه أرنلديز (Arnaldez)، إلى أنّ ابن حزم كان في مبدأ حياته شافعيّاً، فخبر التصوّر الأصوليّ عند صاحب (**الرسالة**). يقول هذا المستشرق: «إنّ الفقيه الأندلسيّ مدين للشيخ [الشافعي]، وقد كان واحداً من أتباع مذهبه مدّة

(1) ابن عبد الشكور، محيي الدين، مسلم الثبوت، 2/ 96.

من الزمن، لا في مستوى جهازه الاصطلاحيّ فحسب، وإنّما هو مدين له، أيضاً، في عرض المسائل، وتبويب القضايا وترتيبها»[1]. غير أنّ الفقيه الأندلسي لا يضبط حدّ البيان في الباب الذي خصّصه له، وإنّما يجعل ذلك مندرجاً في إطار الباب الخامس، الذي وسمه بقوله (في الألفاظ الدّائرة بين أهل النظر)؛ إذ يميّز بين البيان، والإبانة، والتبيين، والحجّة، والدليل، والبرهان، وغيرها من المصطلحات. يقول ابن حزم: «والإبانة والتبيين المبين، وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى الفهم له بحقيقة، وقد يسمّى، أيضاً، على المجاز ما فهم منه الحقّ، وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الأفهام مبيناً»[2].

وما من شكّ في أنّ الأصوليّين المتأخّرين إنّما كانوا عالةً على صاحب **(الرسالة)** في ضبط مفهوم البيان، وتحديد أركانه. فالمطّلع المدقّق في مصنفات أصول الفقه المتأخّرة يجد صدى واضحاً لمفهوم البيان الشافعيّ لدى الأصوليّين اللاحقين على اختلاف مذاهبهم العقديّة، ومدارسهم الفقهيّة. وقصارى ما نجده من إضافات عندهم يتمثل في التوسّع في مستوى العرض، والتبويب، والترتيب، وإضافة بعض المباحث ممّا لم ينتبه إليه صاحب **(الرسالة)**.

يقول الشافعي، في تعريف البيان: «والبيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع»[3]. ثم يدقق المفهوم، ويفصّل رأيه تفصيلاً، فيقول: «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبّدهم به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه (...) ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه (...)، ومنه ما بيّن رسول الله ﷺ ممّا ليس فيه نصّ حكم (...)، ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه»[4].

---

(1) R.Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue, Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, paris 1956, p. 219.

(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 41.

(3) الشافعي، الرسالة، ص21.

(4) المصدر نفسه، ص21-22.

فكلّ هذه الوجوه إنّما هي أدلّة وضعها الله تعالى لخلقه لإرشادهم إلى الأحكام التي ارتضاها لهم، وألزموا اتّباعها. فالبيان يضمّ، عنده، كلّ الأدلّة؛ بل هو اسم جامع لكلّ ما يوضّح المعنى، ويجليه. ومتى تتبعنا ضبط البيان، عند صاحب الرسالة، وجدناه يحيل إلى جملة الأصول من ناحية أولى، وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع، والاجتهاد، أو القياس. وهو يقصد به، من ناحية أخرى، الأدلّة الداخليّة الحاضرة في كلّ نصّ من النصوص، ولاسيّما في القرآن، كالأمر، والنهي، والتخصيص، والنسخ، وغيرها.

ثمّ إنّ البيان تراوح عند الأصوليّين المتأخّرين بين معنيين مختلفين ظهرا عند مناقشتهم تعريف الشافعي. قال أبو بكر الصيرفي، وهو من أصحاب الشافعي: «(....) البيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي»[1]؛ فما كان ظاهراً في الأصل لا إشكال فيه، ولا يسمى إبرازه وتجليته بياناً. وذهب السّمعاني إلى أنّ هذا الرّأي فيه نظر؛ لأنّ البيان درجات ومراتب، فبعضه يدرك معناه من غير تدبّر وتفكّر، ومنه ما يحتاج إلى ذلك. يقول صاحب **(قواطع الأدلّة)**: «ويدلّ على ذلك أنّ الله -تبارك وتعالى- خاطبنا بالنصّ، والعموم، والظاهر، ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها»[2].

وأمّا النمط الثاني من البيان، فما تعلّق بالأدلّة الشرعيّة: «وقيل: إنّ البيان هو الأدلّة التي يتبيّن منها الأحكام. وبهذا قال الأشعري والجبّائي»[3]. ولم يكتف صاحب **(البرهان في أصول الفقه)** بنقد ما ذهب إليه الصيرفي؛ بل

---

(1) الشيرازي (ت 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيّب، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1995م. وراجع: الغزالي، المستصفى، 1/ 697.

(2) السمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 258.

(3) المصدر نفسه، 1/ 24-25.

عدّ تعريفه خارجاً عن الإبانة بما يشتمل عليه من ألفاظ مستعارة، كالحيّز والتجلّي. وينتهي، بعد عرض ما درج الأصوليّون على تقديمه، إلى القول: «البيان هو الدليل، ثمّ الدليل ينقسم إلى العقليّ والسمعيّ (...) والله -سبحانه وتعالى- مبيّن الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها. والمستمع المخاطب مبيّن للمخاطب ما يبغيه، إذا استقلّ كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض»[1].

ويبدو أنّ هذا الاختلاف بين الأصوليّين لا يعدو أن يكون، في تقديرنا، اختلافاً في مستوى التأويل؛ إذ يقع حيناً الاكتفاء بالمعنى اللّغويّ للكلمة، والاقتصار عليه، فيتمّ تأكيد مفهوم الإعلام عموماً. وهو ما ذهب إليه أبو بكر الصيرفي على سبيل المثال، أو القول بأنّ البيان هو فعل الإبانة ذاته. وأحياناً يقع تجاوز المعنى اللّغوي للكلمة، فيصبح مصطلحاً أصوليّاً يدلّ دلالة أوسع على مفهوم الأصول الشرعيّة كالقرآن والسنّة. وقد حاول الغزالي التوفيق بين هذه المواقف، معتبراً ألّا تعارض بين هذه الآراء. يقول: «لا حجر في إطلاق اسم البيان على كلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أنّ الأقرب إلى اللّغة، وإلى المتداول بين أهل العلم، ما ذكره القاضي؛ إذ يقول لمن ولي غيره على الشيء بيّنه له، وهما بيان منك، لكنّه لم يتبيّن. وقال الله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 138]، وأراد به القرآن»[2].

فالغزالي جمع ما جاء عند الأصوليين السابقين له، وذكّر بأنّ البيان، عندهم، يتراوح بين هذه الأبعاد الثلاثة، فهو إعلام ودليل به يتمّ الإبلاغ، وعلم يحصل من الدّليل، وينتج عنه، فكلّ هذه المستويات يمكن عدّها بياناً في تقديره؛ بل إنّها عنده تتكامل ولا تتعارض.

ولعلّ إمام الحرمين أكثر الأصوليّين الأشاعرة من الشافعيّة، الذين كرّسوا رؤية الشافعي في البيان، وإن عمد إلى ضبطها وتدقيقها. يقول: «والقول

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 160.

(2) راجع: الغزالي، المستصفى، 1/ 697.

الحقّ عندي أنّ البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقليّ والسمعي»[1]. ولكنّه سرعان ما يؤكّد سيطرة السّمع على العقل سيطرة تامّة في مجال بيان الأحكام الشرعيّة، حين قال: «فإن قيل: لِمَ لم تعدّوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو ممّا تُلقّي من رسول الله ﷺ، فكلّ ما يقوله الرسول فمن الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنّة معنى»[2]. وهكذا، يكون القرآن والسنّة بأنواعها نصّاً واحداً، وإذا الأحاديث لون آخر من ألوان الوحي. وهذه هي الرّؤية التي يبدو أنّها ستستقرّ في الفكر الأصوليّ عموماً.

إنّ مسألة البيان قد أُفردت، في أغلب مصنّفات الأصوليّين، بأبواب تُعنى بها، وتضبط معناها حيناً. وقد أُدرجت، حيناً آخر، في إطار دراسة بعض أنواع النصوص كالمجمل والمبيّن[3]. ولكنّ هذا الاختلاف لا يغيّر من الأمر شيئاً، فقد دار الكلام عندهم جميعاً على الجواب نفسه، وبدوا جميعاً متأثّرين بتعريف الشافعي للبيان، وإن اكتفى أبو علي الشاشي الحنفي، على سبيل المثال، بالعناية بالبيان في إطار ذكره لوجوه البيان وأنماطه. يقول: «البيان على سبعة أنواع بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان ضرورة، وبيان حال، وبيان عطف، وبيان تبديل»[4]. وقد أدرج الشاشي مبحثه هذا في إطار اهتمامه بالبحث في الخاص والعام وغيرها من الأقسام التي تعدّ جميعاً، عنده، من مباحث القرآن، وتمثل جزءاً من مباحثه في وجوه البيان. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الأصوليّ الحنفيّ قد قسّم البيان إلى سبعة أقسام، فيما قسّمه عامّة الأصوليين إلى خمسة، وجعلوا بيان الحال، وبيان العطف، اللذين اعتبرهما الشاشي من أنواع البيان، قسماً من بيان الضرورة.

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 165.

(2) المصدر نفسه، 1/ 165-166.

(3) السّمرقندي، علاء الدين، الميزان في أصول الفقه، تحقيق يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص178.

(4) الشاشي، أبو علي، أصول الشاشي، ص245.

ويبدو أنّ عدداً من الأصوليين قد حاولوا ضبط مسألة التبيين لمحاصرة معنى الدّلالة على نحو ما اختاره المتأخّرون منهم، فذهبوا إلى أنّ البيان هو الطريقة التي يسلكها المُبين أو المستدل ليوضّح فكرته، ويظهرها على أكمل وجه، وهي طريقة تضمّ المستويات الأربعة الآتية:

أ- **المُبيِّن، بصيغة اسم الفاعل من أبان**: وهو الذي ينجز عمليّة الإبانة كالشارع في النصّ الدينيّ من قرآن وسنّة، أو كالمجتهد، الذي يتوسّل بنصوص الشريعة، بعد أن يمتلك الشروط التي تؤهّله لذلك عند أهل السنّة، وهو الإمام الذي يجري كلامه مجرى كلام الرسول عند الشيعة الاثني عشرية، على سبيل المثال[1]. ويتّفق هذا المستوى الأوّل مع ما يسمه أبو جعفر الطوسي بالدال، أو الدليل، أو الدّلالة. يقول: «والدّال: هو من فَعَلَ الدّلالة؛ لأنّه مشتقّ منها، فجرى في ذلك مجرى الضارب في أنّه مشتقّ من الضّرب. وعلى هذا يصحّ أن يُقال: إنّ الله -تعالى- دلّنا على كذا، فهو دالّ، وكذلك النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم... وقد يُتجوّز في ذلك، فيعبّر به عن الدلالة، فيقولون: قول الله تعالى، وقول النبيّ دالّ على كذا وكذا من الأحكام، وإن كان الدالّ في الحقيقة هو الله تعالى والرسول»[2]. ويسعى الأصوليّ الإماميّ، إثر ذلك مباشرة، إلى إبراز وجوه الانتقال تجوّزاً من مفهوم الدليل إلى معنى الدّلالة، فالدّليل عنده «هو الدّالّ في الأصل. قال الشاعر: إذا الدّليل استاف أخلاق الطّرق[3].

---

(1) راجع: الطوسي، العدّة في أصول الفقه، 1/ 11.

(2) المصدر نفسه، 1/ 19.

(3) شطر من الرّجز لأبي محمد رؤبة بن العجّاج البصريّ التميميّ (ت 145هـ). و(إذا)، في الشطر الشعري، ظرف للزمان، وليست شرطية، واستاف بمعنى شمّ. يقال: ساف يسوف سوفاً، إذا شمّ الدليل التراب ليلاً، وأخلاق الطرق، الدارس منها التي قد أخلقت، وشبهها الشاعر، على سبيل الاستعارة، بالثوب الخلق؛ لأنّ الاستدلال بشمّ التراب يكون في الطرق القديمة، التي كثر المشي فيها، ممّا يسهّل شمّ روائح الأرواث وغيرها فيها.

[الرّجز]. فوصف الدّالّ على الطريق بأنّه دليل... وقد يتجوّز في ذلك، فيستعمل في الدّلالة، فيقولون في الأجسام إنّها دليل على خالقها، وإنّ القرآن دليل على الأحكام، ولا يمتنع أن يُقال، أيضاً، إنّه حقيقة فيهما»[1]. وبذلك، يجمع الطوسي بين هذه الألفاظ ليؤكّد انتماءها إلى الحقل الدّلاليّ نفسه، تعبيراً عن خطاب الله أو رسوله، ودلالة ذلك على الأحكام الموضوعة للمكلّفين، فالمبين، أو الدّال، أو الدّليل، أو الدّلالة، إنّما هو، دائماً، خطاب الله أو رسوله على وجه العموم.

ب- **البيان**: هو، مثلما رأينا عند عامّة الأصوليّين، الدّليل الموصل إلى معرفة الحكم المطلوب. وهو يتناول الكشف عن المقاصد من الأحكام الموضوعة. وهو، عند شيخ الطائفة الإماميّة في القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد: «المستدلّ به»[2].

ج- **المبيَّن، بصيغة اسم المفعول**: وهو، عموماً، اللفظ الذي تتضح دلالته، فيعرف المراد منه، والمقصود به. و«المدلول عليه هو ما يؤدّي النظر في الدلالة إلى العلم به»[3].

د- **المبيَّن له**: وهو الذي يتلقّى الأحكام ويستفيد منها، وهو، عند الطوسي: «الذي نصبت له الدلالة ليستدلّ بها، وهو المكلّف»[4].

وقد أبان استقراء المدوّنة الأصولية عن تجاور بين هذه المستويات الأربعة، وتقارب شديد بينها؛ فكثيراً ما يمثّل الدليل دلالة على سبيل التجوّز، وكثيراً ما يكون البيان متماهياً مع المبيِّن ومع المبيَّن. وقد جعل الطوسي هذه المستويات سبعة، مبرزاً، في الوقت ذاته، تداخلها، وعسر التمييز بينها. وتفطّن الشافعي إلى ذلك معتبراً: «أنّ تلك المعاني المتشعّبة

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 20.

(2) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الطوسي، العدة في أصول الفقه، 1/ 20.

(4) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

بيانٌ لمن خوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيداً من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[1]. فمن البديهيّ أنّ هذا ممّا مثّل مدخلاً من المداخل التي وظّفها صاحب (الرسالة)؛ لتأكيد عربيّة القرآن على نحو ما رأينا في محلّه.

وأمّا أبو يعقوب الورجلاني، فيجمع، في (**البيان**)، بين أنواع ثلاثة. أمّا الأوّل فوسمه بـ: «البيان المبين»، كالقصص التي يرويها الله تعالى علينا من أخبار القرون الماضية، وكقوله: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحَجّ: 77]. وأما الثاني فوسمه بـ: «البيان بالظاهر والباطن والعام والخاصّ». وأمّا النوع الثالث عنده، فالبيان بالسنّة قولاً وفعلاً بالإقرار أو بالنهي[2]. والورجلاني، على وجه العموم، لا ينأى كثيراً عمّا قرّره الشافعي في (**الرّسالة**)؛ بل إنّه اكتفى بالتلخيص، والاختزال، والتبسيط ليس غير.

ولم نجد عند سيف الدّين الآمدي (ت631هـ) اختلافاً في ضبط معنى البيان؛ بل وجدناه يعرض بسرعة أقوال أسلافه من أئمة الشافعيّة وغيرهم من الأصوليّين؛ ليختار ما اختاره أغلب المتأخّرين. يقول: «فقال أبو بكر الصيرفيّ من أصحاب الشافعيّ وغيره: إنّ البيان هو التعريف (...) وذهب أبو عبد الله البصري وغيره إلى أنّ البيان هو العلم الحاصل من الدليل. وذهب القاضي أبو بكر والغزالي، وأكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة، كالجبائيّ، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وغيرهم، إلى أنّ البيان هو الدّليل، وهو المختار»[3].

ولقد نجح الطّوسي في جمع الفروق بين تعريفات الأصوليّين للبيان، وبيّن أوجه الاختلاف بينهم، وأدرك أنّ بعضهم عَدَّ البيان هو الدّلالة أو المعنى ليس غير، وأنّ بعضهم الآخر ذهب إلى أنّ البيان هو الفعل أو الكلام

(1) الشافعي، الرسالة، ص21.

(2) الورجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف، 1/ 47-49.

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المجلّد الثاني، 3/ 24.

الدّال على المراد بالخطاب. وأقرّ، في النهاية، أنّ «البيان عبارة عن الأدلّة التي تبيّن الأحكام (...) والذي يدلّ على ما ذهبنا إليه من أنّه عبارة عن الدّلالة على اختلاف أقسامها أنّ بالأدلّة يُتوصّل إلى معرفة المدلول، والبيان هو الذي يصحّ أن يُبيّن به ما هو بيان له. ولأجل ذلك يُقال: قد بيّن الله الأحكام، والمراد، بذلك، أنّه دلّ عليها بأن نصب عليها الأدلّة»[1]. فجمع الأصولي الإمامي، بهذا التعريف، بين البيان بمعناه العام الذي ضبطه الأصوليّون بأنّه الدلالة، وبين البيان الخاصّ، الذي هو الفعل، أو الكلام الدّال على المقصود بالخطاب. وذهب أبو علي، وأبو هاشم الجبائيّان، إلى أنّ البيان هو الدّلالة، أو الأدلّة على اختلاف أحوالها. كما عرّفه الشريف المرتضى[2] على النحو ذاته.

2- مسالك الدّلالة:

ما من شكّ في أنّ المباحث اللغويّة المتصلة باللفظ والمعنى، والعلاقة بينهما، مثّلت قطب الرّحى في مصنّفات أصول الفقه، التي تعود إلى القرن الخامس من الهجرة/ الحادي عشر للميلاد، وما يليه، فقد امتدّت عناية الأصوليّين بهذه المسائل على أغلب الصّفحات والأجزاء من آثارهم الأصوليّة. ولئن خصصنا مصنّفات القرن الخامس من الهجرة بهذه الميزة، فإنّما ذلك يعود إلى ما كنّا قد أشرنا إليه في الباب الأوّل من أنّ اندثار الآثار الأصوليّة، التي تعود إلى القرن الثالث من الهجرة/ التاسع للميلاد، وقلّة الكتب، التي وصلتنا من القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد، إنّما يمثّلان حجر عثرة في التأريخ لتطوّر علم أصول الفقه في مستوى مناهج التناول، والقضايا المدروسة على وجه الخصوص؛ ذلك أنّ المؤلّفات، التي نجحت في الوصول إلينا من القرن الرابع، قد اتسمت إمّا بعدم الاكتمال وإما

(1) الطوسي، العدّة في أصول الفقه، 1/ 403-404.

(2) راجع: المرتضى، الشريف، الذريعة، 1/ 197.

بالاختزال[1] في الاهتمام بالمباحث، التي سيقف عندها الأصوليّون، بداية من القرن الخامس، وقوفاً متأنياً. ولقد أحال وائل حلّاق إلى عدد من المصنّفات الأصوليّة، التي تعود إلى القرن الرّابع من الهجرة لتؤكّد هذا الاختزال والضمور في العناية بالمباحث اللغويّة، مثل (**أصول الشاشي**)[2]، و(**الفصول في الأصول**) لأحمد بن علي الرازي الجصّاص، والجزء السابع عشر من (**المغني في أبواب التوحيد والعدل**) للقاضي عبد الجبّار[3]. ولئن كان حلّاق يقصر اهتمامه، في كتابه هذا، وفي حدود ما اطلعنا عليه من كتاباته، على نظريّة أصول الفقه السنّي دون سواها، فإنّ ملاحظته صالحة، في تقديرنا، بالنسبة إلى الفرق الأخرى؛ إذ لم تصلنا (في حدود اطّلاعنا) مؤلّفات أصوليّة شيعيّة أو خارجيّة تعود إلى القرن الثالث من الهجرة. ويجدر

---

(1) انظر: حلّاق، وائل:

A History of Islamic Legal Theories, An introduction to Sunni usul al-Fiqh, pp. 36-37.

وقد ترجم الدكتور، موصللي، أحمد، الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان: تاريخ النظريات الفقهيّة في الإسلام: مقدّمة في أصول الفقه السنّي، مراجعة الدكتور فهد بن عبد الرحمن الحمّودي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، حزيران/ يونيو 2007م.

(2) يعتمد حلّاق، في كتابه، على (أصول الشاشي) في طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م. وهي الطبعة ذاتها التي نعتمدها، وفي هامشها عمدة الحواشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي. وعُدّ أبو علي الشاشي في هذه الطبعة من رجال القرن الرابع (ت 344)، على الرغم من وجود مؤشرات تاريخية تدفع إلى اعتبار الكتاب قد كتب في زمن متأخّر عن القرن الرابع [راجع تفصيل ذلك في: ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، ص69، الإحالة رقم 73]. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ دار الغرب الإسلامي أصدرت الكتاب نفسه، ط1، 2000م، بتحقيق محمد أكرم الندوي. وعدّ الشاشي، في هذه الطبعة، من رجال القرن السابع للهجرة، ولعل ذلك أقرب إلى الصواب. وأمّا قلة العناية بالمسائل اللّغويّة في المصنف، فيعود، في تقديرنا، إلى طريقة الحنفيّة عموماً في تناول مباحث أصول الفقه، وليس إلى انتماء الأثر إلى القرن الرابع للهجرة، مثلما يذهب إليه حلّاق.

(3) انظر: حلّاق، وائل: A History of Islamic Legal theories, p. 37

بنا أن نذكّر، مع ذلك، بأنّ جماع ما ذهبنا إليه يبقى صالحاً ومقبولاً إلى حين ظهور مصنّفات تعود إلى تلك الفترة قد تفنّد مزاعمنا، وتبطل أقوالنا.

إنّ اللّافت في كتب أصول الفقه، التي تعود إلى القرن الخامس وما يليه من قرون، هو أنّ الاهتمام بالمباحث اللغويّة يخترق كلّ المذاهب والفرق دون استثناء، مع بعض الفوارق الهيّنة التي لا تغيّر من جوهر الأمر شيئاً. ولا شكّ في أنّ ذلك يعود إلى سيادة الرّؤية البيانيّة في نظرية أصول الفقه عند الجميع؛ فالبصري المعتزليّ[1]، على سبيل المثال، يقف عند الأوامر والنواهي، ثمّ يخصّص أبواباً للعموم والخصوص تستغرق نحو مئة صفحة؛ لينتقل إلى المجمل والمبيّن في فصول تمتد على إحدى وستين صفحة. ولا غرابة في انطلاق أبي الحسين البصري من الأوامر والنّواهي، شأنه شأن أغلب الأصوليّين[2]، فأفرد هذا المبحث الجوهريّ باثنتين وأربعين ومئة صفحة وقف فيها عند حدود الأمر والنهي وصيغهما، وهل يقتضي الأمر التعجيل أم التراخي؟ وهل هو على الإطلاق أم التقييد؟ وهل يقتضي النهي فساد المنهيّ عنه أم لا؟ وغيرها من المسائل المعروفة عند دارسي الأصول. وقد قدّموا الأوامر والنواهي على غيرها من المباحث؛ لأنّ القرآن، في تقديرهم، إنّما جاء ليضبط أحكام التكليف للمؤمنين، وهي، عندهم، واضحة في الأوامر والنواهي.

أمّا شيخ الطائفة الإماميّة في القرن الرابع من الهجرة، أبو جعفر الطوسي، فأفرد، في عدّته، البابين الثالث والرّابع للاهتمام بما سمّاه الكلام في الأوامر والنواهي، وهما يمتدّان على تسع ومئة صفحة. وجعل الباب

(1) البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، 1/ 37-179.

(2) جعل بعض الأصوليّين الكلام في معاني الأسماء والحروف سابقاً على الاهتمام بالأوامر والنواهي. وشرّعوا ذلك بأنّ الانطلاق من الجزء إلى الكلّ أفضل في تحديد مقاصد القرآن. انظر، على سبيل المثال: السّمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 34-48. والسّمرقندي (الحنفيّ)، الميزان، ص25-34. والكلوذاني (الحنبليّ)، التمهيد، 1/ 99-120.

الخامس للكلام في العموم والخصوص، ويضمّ ستّاً وعشرين ومئة صفحة، وختم العناية بالمباحث اللغويّة بالكلام في البيان والمجمل. وامتدّ ذلك على أربع وستين صفحة.

ولسنا نجد كبير اختلاف عند بعض شيوخ الإباضيّة[1] والحنبليّة، كابن عقيل، والكلوذاني[2]، ولا عند أئمّة الشافعيّة بطبيعة الحال، كالجويني، والغزالي، والرّازي، والآمدي، الذي جعل، على سبيل المثال، القسم الموسوم بـ: «دلالات المنظوم»[3]، متضمّناً أصنافاً عديدة من المسائل كالأمر والنهي، والعموم والخصوص، والاشتراك، والإطلاق والتقييد، وأدلّة التخصيص، وغيرها. ولا تنتهي الفصول المخصّصة للمباحث اللغويّة إلا في الجزء الثالث؛ حيث ينتقل إلى قسم وسمه بـ: «دلالة غير المنظوم»، مثل دلالة الاقتضاء، والإيماء، والإشارة، والمفهوم. والمهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا السّياق، أنّ القضايا المرتبطة بالألفاظ ودلالتها قد امتدّت على ثمانٍ وثلاثين ومئتي صفحة موزّعة على الجزأين الثاني والثالث من إحكامه[4].

ولقد توسّل أبو يعقوب الورجلاني الإباضيّ بالمباحث نفسها في استنطاق النصّ المنزّل، فوقف، كغيره من الأصوليّين، عند البيان القرآنيّ، والأوامر والنواهي، والمجمل والمفصّل، وغيرها من القضايا[5]. ولم يختلف عن غيره من العلماء إلا في رغبته في الإيجاز والاكتفاء بالمسائل العظيمة دون ما سواها من التفاصيل والتقسيمات التي بقيت متواترة عند غيره من علماء الأصول.

---

(1) راجع، على سبيل المثال: الورجلاني، العدل والإنصاف، 1/ 51-58.

(2) انظر، مثلاً: الكلوذاني، التمهيد، باب (ترتيب أصول الفقه)، وهو يتضمّن مسائل الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وباب البيان، وهو فصول تمتد من صفحة 124 إلى صفحة 330 من الجزء الثاني. ويستهلّ بعدها مباشرة باب النسخ.

(3) الآمدي، الإحكام، 2/ 356.

(4) المصدر نفسه، 2/ 356 و3/ 58.

(5) الورجلاني، العدل والإنصاف، 1/ 33-138.

وخلاصة القول: إنّ المباحث اللغويّة عند الأصوليّين قد اتسمت بسمات تميّزها عن اهتمامات اللّغويّين والبلاغيّين، فلقد كان علماء الأصول محكومين في عملهم بهاجس نفعيّ براغماتيّ، أساسه الرّغبة في استنطاق النصوص الشرعيّة ومحاصرة معانيها لضبط أحكامها، وما اللغة على الرغم من بلاغتها وإعجازها حينئذ سوى وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

وممّا ينهض شاهداً على خصوصيّة التناول اللّغويّ عند الأصوليّين، في مستوى ترتيبهم للمباحث المدروسة، أنّهم يقدّمون النظر في الأوامر والنواهي على غيرها من القضايا في دراستهم للبيان القرآنيّ[1]. وهو أمر ذو دلالة بارزة، على اعتبار أنّ العلماء تحدوهم رغبة في ضبط أحكام التكليف من خلال النصّ المقدّس. ولذلك ارتأوا، مثلما رأينا آنفاً، دراسة الأوامر وأنواعها وصيغها لتحديد ما هو واجب وهو (الحلال)، ووقفوا عند النّواهي لمعرفة أوجه (الحرمة)؛ بل إنّ إطالتهم وتوسّعهم في هذين البابين ليكشفان، فعلاً، عن طبيعة مقاصدهم، وحرصهم الشديد على اكتشاف أسلوب النصّ المنزّل، وطرق إجراء الدّلالة فيه.

ولمّا كان الأصوليّون يسلّمون بأنّ التشريع من اختصاص الشارع، وألّا مشرّع إلا الله، الذي أنزل نصّه إلى الناس تبياناً لكلّ شيء، فإنّهم أدركوا أنّ

(1) انظر، على سبيل المثال: باب (ترتيب أبواب أصول الفقه) عند صاحب (المعتمد). يقول: «اعلم أنّه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه، وكيفيّة الاستدلال بها، وما يتبع كيفيّة الاستدلال بها، وكان الأمر والنهي والعموم من طرق الفقه، وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأنّ الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة، وعلى المجاز، وجب تقديم أقسام الكلام، وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما... ثمّ نقدّم الأوامر والنواهي على باقي الخطاب؛ لأنّه ينبغي أن يعرف فائدة الخطاب في نفسه، ثمّ نتكلّم في شمول تلك الفائدة وخصوصها، وفي إجمالها وتفصيلها. ونقدّم الأمر على النهي، لتقديم الإثبات على النفي. ثمّ نقدّم الخصوص والعموم على المجمل والمبيّن؛ لأنّ الكلام في الظاهر أولى بالتقديم من الخفيّ». البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، 1/ 8.

فقه الشريعة، وغاية ما في وسع المجتهد، لا يتجاوزان محاولة استنطاق هذا النص. فوجدوا أنّ أيسر السّبل وأقربها إلى بلوغ تلك الغاية الوقوف عند المعاني النصيّة المباشرة التي تقضي بالوجوب، أو بالحرمة، فانطلقوا، في بدايات أقسامهم اللغويّة، مثلما رأينا، بالأمر والنهي، غير أنّهم وجدوا أنّ النصوص القرآنية، شأنها شأن كلّ النصوص، قد عمد الشارع فيها، أحياناً، إلى أساليب غير مباشرة تحتاج إلى التدبّر، وإعمال الفكر. فكان اللفظ العام والخاصّ، وكانت الحقيقة حيناً، وظهر المجاز حيناً آخر، وقد تحقّق ذلك، على الرغم من اختلاف الأصوليّين في مدى قبول حضور هذه الثنائية في النّص المقدّس[1].

ولقد انتهى بنا النظر في المدوّنة الأصوليّة، التي طالت مقدّماتها وأبوابها اللّغويّة، إلى ضرورة انتقاء بعض النماذج باعتبارها عيّنة لفهم ما أثارته قضايا اللّغة عندهم من إشكالات، ولإبراز ما آل إليه اهتمامهم بالبيان في النصّ المقدّس من نتائج، فوقفنا على ثنائية العامّ والخاصّ لاختراقها كلّ كتب الأصول دون استثناء؛ بل لامتدادها على صفحات كثيرة فيها. ثمّ عرضنا، في فصل لاحق، ثنائية أخرى تندرج في التقسيم الثالث. ونقصد، بذلك، مسألة المحكم والمتشابه في نصوص القرآن؛ ذلك أنّها ثنائية أثارت إشكالية التباس النصّ وغموضه، وهو أمر أحرج -لا شك- علماء الأصول.

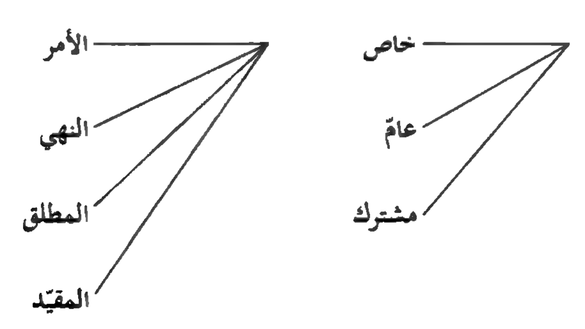
ولئن كانت تقسيمات الأصوليّين القدامى للمباحث اللغوية تختلف من حيث الشكل، فإنّها، في النهاية، تتماثل لا في مستوى الوقوف عند الثنائيات الأثيرة عندهم، كالمطلق والمقيّد، والمحكم والمتشابه، وغيرها فحسب، بل، أيضاً، في مستوى الأمثلة والنماذج التي يتمّ الاعتماد عليها في توضيح هذه المباحث. ولا نكاد نجد فرقاً، كذلك، بين الأصوليين على اختلاف انتماءاتهم الكلاميّة والمذهبيّة. وقد حاول بعض المتأخّرين إجمال تلك

---

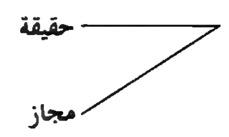
(1) انظر مثلاً: فخر الدين الرازي، المحصول، 1/ 180.

المباحث لفهم فلسفة هذه التقسيمات اللفظيّة والمعنويّة، فانتهوا إلى أنّها تنقسم، عموماً، إلى أربعة أنواع[1]:

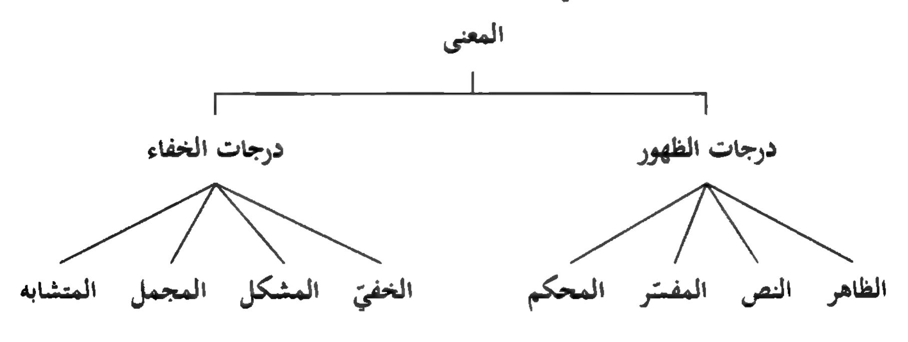
1- **التقسيم الأوّل**: وهو تصنيف باعتبار الوضع؛ أي: شمول اللّفظ أفراداً محصورين أو غير محصورين، ويمكن تجسيمه وفق الشكل الآتي:



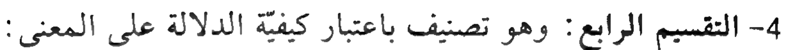
2- **التقسيم الثاني**: وهو تصنيف باعتبار الاستعمال، وشيوعه، وتغيّر المعنى، ويتفرّع إلى:



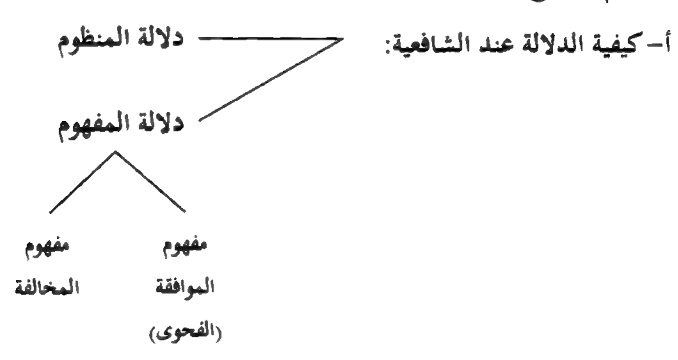
3- **التقسيم الثالث**: وهو تصنيف باعتبار درجات ظهور المعنى وخفائه. ونوضّحه على النحو الآتي:

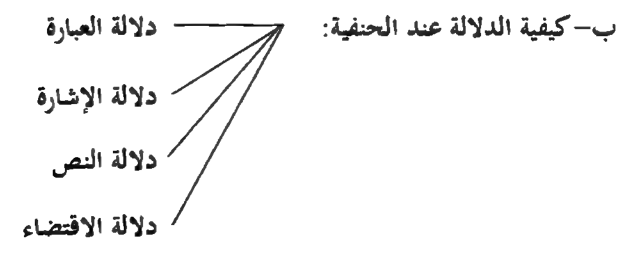


(1) راجع، على سبيل المثال: إسماعيل، شعبان محمد، دراسات حول القرآن والسنّة، مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1407هـ/ 1987م.



4- **التقسيم الرابع**: وهو تصنيف باعتبار كيفيّة الدلالة على المعنى:





حدّد الأصوليّون النّوع الأوّل بالاعتماد على تقسيم اللفظ باعتبار شموله أفراداً محصورين، أو غير محصورين، أو باعتبار المعنى الذي وُضِع له أصلاً. ويقوم على أصناف ثلاثة: الخاصّ، والعامّ، والمشترك[1]. ويستند هذا التقسيم إلى أنّ اللفظ، في دلالته على المعنى عند الأصوليّين، يمكن أن يكون قد وُضِع لمدلول واحد، أو، حسب اصطلاحهم، لأفراد محصورين، فهو الخاصّ. وقد وضّح السّرخسي، في أصوله، هذا النوع الأوّل من اللفظ، قائلاً: «فالخاصّ كلّ لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكلّ اسم لمسمّى معلوم الانفراد. ومنه يُقال: اختصّ فلان بملك كذا؛ أي: انفرد به، ولا شركة للغير معه. وخصّني فلانٌ بكذا: أي: أفرده لي... ومعنى الخصوص في الحاصل الانفراد،

---

(1) هذا التقسيم يشترك فيه جمهور الأصوليّين على اختلاف مذاهبهم. وأمّا السّرخسي، فيضيف «المؤوّل» إلى هذه الأنماط. يقول: «اعلم أنّ هذه الأسماء أربعة: الخاصّ، والعامّ، والمشترك، والمؤوّل» المحرر في أصول الفقه، 1/ 124-128.

وقطع الاشتراك، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل، وإذا أريد به خصوص العين قيل زيد»[1].

ولم يكن نهج ابن حزم الظاهريّ، في تقسيم اللفظ إلى عام وخاصّ، ليختلف عن طريقة الشافعي وجمهور الأصوليّين؛ ذلك أنّنا نجده يقرّر أنّ الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلها خاصّ يُراد به الخصوص، وهو ما يُحمل على كلّ ما يدلّ عليه لفظه. وثانيها عام يكون اسماً لجنس كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبيَاء: 30]، فكلمة (حيّ) اسم عام لجنس يعمّ أنواعاً كثيرة. ومن نماذج ألفاظ العموم، عند صاحب (**الإحكام**)، ما يكون اسماً لنوع، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النّحل: 8]. ومن العام، أيضاً، ما يقع لأهل صفة كقوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفَال: 41]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التّوبَة: 60]. وثالث الأقسام عام أُرِيد به الخصوص بدلالة من نصّ القرآن أو السنّة[2].

ولم يقف أخذ ابن حزم عن صاحب (**الرسالة**) عند هذا الحدّ، وإنّما استفاد منه، أيضاً، في ضبط اللفظ المشترك[3] على أساس أنّه يتراوح بين معنيين أو ثلاثة، كالعين تُطلق على عين الماء الجارية، وعلى الجارية، وعلى

(1) السرخسي، المحرر في أصول الفقه، 1/ 124-125. ويقول البصري: «أمّا وصف الكلام بأنّه (خاصّ)، وبأنّه (خصوص)، فمعناه أنّه وضع لشيء واحد. نحو قولنا: (البصرة) و(بغداد). المعتمد، 1/ 233، 234. ولا يختلف عن ذلك تعريف الطوسي الإمامي للفظ الخاصّ. يقول: «ومعنى قولنا في اللّفظ: (إنّه خاصّ) يفيد أنّه يتناول شيئاً مخصوصاً دون غيره ممّا كان يصحّ أن يتناوله؛ ولذلك يقال: «خصّ الله تعالى زيداً بالخطاب»، لما كان متوجّهاً إليه دون غيره من المكلّفين الذين كان يصحّ أن يتوجّه إليهم الخطاب». العدّة في أصول الفقه، 1/ 274. وانظر، كذلك، السمرقندي، الميزان في الأصول، ص136-137. وانظر، أيضاً، الكلوذاني، التمهيد، 2/ 71.

(2) ابن حزم، الإحكام، 3/ 389.

(3) أبو زهرة، محمد، ابن حزم: حياته وعصره آراؤه وفقهه، مطبعة مخيمر، مصر، (د.ت)، ص340- 341.

الجاسوس، وكالقرء يطلق على الحيض، وعلى الطهر بين الحيضتين على التبادل، بمعنى أنّه يطلق على هذا، أو على ذاك، ولا يتمّ الجمع بينهما.

ويتّفق علماء الأصول على أنّ دلالة الخاصّ على معناه، الذي وُضِع له، إنّما هي دلالة قطعيّة يقينيّة. وعليه يكون الحكم الشرعيّ المنبني على هذه الدّلالة حكماً ثابتاً ثبوتاً قطعيّاً، شريطة ألّا توجد قرينة تصرفه عن معناه إلى ما سواه. يقول البزدوي: «اللفظ الخاصّ يتناول المخصّص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم، ولا يخلو الخاصّ عن هذا في أصل الوضع، وإن احتمل التغيير عن أصل وضعه»[1]. فاللفظ، متى ورد خاصّاً في نصّ من نصوص الشريعة، أريد به مدلوله قطعاً، ولا يكون في حاجة إلى بيان؛ لأنّه واضح بنفسه، ومن نماذج ذلك، قوله -تعالى- في كفارة اليمين: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: 89]. فالعدد (عشرة) في الآية إنّما هو من الخاصّ الذي لا يحتمل الزيادة ولا النقصان، ولذلك كانت دلالته دلالة قطعيّة، وعليه كان الحكم الشرعيّ المستخرج من الآية وجوب إطعام عشرة مساكين. وقس على ذلك ما ورد في الآية ذاتها قوله: (ثلاثة أيّام) في ضبط كفارة اليمين، باعتبار ذلك واحداً من أربعة خيارات، فإمّا إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، أو صيام ثلاثة أيام. وهكذا تكون دلالة الآية قطعيّة؛ لأنّ الألفاظ فيها تناولت الحكم المخصوص قطعاً، ولم تخرج عن معانيها الحقيقيّة المباشرة الواضحة.

وذهب الأصوليّون، في عنايتهم بالخاصّ من الخطاب، إلى أنّه متنوّع حسب ما يرد في كلام الشارع، فنجده، حيناً، في صيغة الأمر، وحيناً آخر في صيغة النهي، ويكون، أيضاً، مقيّداً تارة بصفة، أو شرط، أو غير ذلك، وتارة أخرى، يكون مطلقاً دون هذه القيود. وعلى هذا النحو جعل الأصوليّون من أنواع الخاصّ: الأمر والنهي، والمطلق والمقيّد.

---

(1) انظر: البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 1/ 79.

وأمّا الصنف الثاني داخل ما سمّاه علماء الأصول تقسيم اللّفظ باعتبار المعنى الذي وُضِع له أصلاً، فهو العامّ، الذي يتناظر مع الخاصّ. ويتفق الأصوليون عموماً، في تعريفهم الخطاب العام، على أنّه «كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[1]. ووضّح الطوسي العموم بقوله: «ولذلك يقال: عمّ الله تعالى المكلّفين بالخطاب لما كان متوجّهاً إلى جميعهم»[2]. ولكن علماء الأصول والمتكلّمين اختلفوا في العموم؛ أَله صيغة تخصّه أم لا؟ فكانوا، في إجابتهم، على مذاهب يمكن ضبطها على النحو الآتي:

المذهب الأوّل يرى أصحابه أنّ للعموم صيغة تخصّه، وتدلّ على الاستيعاب والاستغراق والكثرة، وهو قول جمهور الأصوليّين، كالشافعيّ، وابن حنبل، وأبي حنيفة، والجبائي، والشيرازي، والسّمرقندي، وغيرهم[3]. وقد لخّص صاحب كتاب (**الميزان**) اختلاف العلماء بالقول: «ذهب بعض الناس إلى أنّه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل له ولما دونه، وزعموا أنّ لفظ (كل) و(جميع) موضوع للاستغراق ولما دونه من الجموع. وذهب بعضهم إلى أنّه ليس في اللّغة لفظ موضوع للاستغراق أصلاً، وإنّما يصير عامّاً بقصد المتكلّم. وزعموا أنّ الألفاظ، التي نقول إنّها عامّة موضوعة للخصوص، مجاز في العموم. وذهب معظم المتكلّمين إلى أنّ للاستغراق لفظة موضوعة، وأنّها حقيقة في العموم، مجاز في غيره، وهو المذهب المختار»[4]. وقد ذهب المذهب ذاته عدد من شيوخ الشيعة الإماميّة، كالشيخ المفيد، وتابعه في ذلك الشيخ الطوسي[5].

وأمّا المذهب الثاني، فالتزم أصحابه بالوقف، فرأوا أنّه ليس للعموم صيغة تخصّه، وألفاظ الجمع لا تحمل على العموم إلا بدليل، وهو قول أبي

---

(1) السّمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 154. وانظر: الرازي، المحصول، 3/ 527.
(2) الطوسي، العدة، 1/ 273.
(3) المصدر نفسه، 1/ 273. وانظر، خاصّةً، الإحالة رقم1 في الصفحة نفسها.
(4) السّمرقندي، الميزان، ص113.
(5) انظر الطوسي، العدّة، 1/ 287-290.

الحسن الأشعري، والباقلاني، والشريف المرتضى. ويعدّ أبو الحسين البصري من أكثر الأصوليّين الذين ناقشوا هذا الأمر[1]. وقد نسب الرّأي أساساً إلى المرجئة. يقول: «اختلف الناس في ذلك، فقال بعض المرجئة: إنّه ليس في اللّغة لفظ موضوع للاستغراق وحده... وحُكي عن بعض المرجئة أنّه قال: ليس في اللّغة لفظ العموم، وإنّما يكون اللفظ عامّاً بالقصد، وزعموا أنّ الألفاظ، التي يقول خصومهما إنّها عامّة، هي مجاز في الاستغراق، حقيقة في الخصوص»[2]. واللّافت، بالنسبة إلينا، ما يورده فخر الدين الرازي؛ إذ يجعل الدلالتين؛ أي: دلالة العام، ودلالة الخاصّ، معلّقتين بقصد المتكلّم. فالخطاب ذاته يمكن عدّه خاصّاً حيناً، وعامّاً حيناً آخر، وذلك بالعودة إلى مقاصد المتكلّم، وإرادته أحدهما دون الآخر، ما يعني أنّ معرفة الدّلالة قد تخرج، في هذه الحالة، عن اللغة ذاتها إلى ما هو متعلّق بالباثّ ونواياه. يقول الرازي، في توضيح ذلك: «وأمّا المخصّص للعموم، فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد، وهو إرادة صاحب الكلام؛ لأنّها هي المؤثّرة في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض، فإنّه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصّاً، وجاز أن يرد عامّاً، لم يترجّح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة»[3]. فهل من اليسير أن ندرك على الدّوام مقاصد المتكلّم حتّى نحملها على العامّ حيناً، وعلى الخاصّ حيناً آخر؟

وأمّا المذهب الثالث، فيقول أصحابه بالاشتراك بين العام والخاصّ، ومنهم شيخ الطائفة الإماميّة في القرن الخامس، الذي ينسبه إلى المرجئة أيضاً. يقول: «وقال أكثر المرجئة: إنّ هذه الألفاظ مشتركة بين العموم

(1) انظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد، 1/ 194-223. والغزالي، المستصفى، 2/ 50 وما يليها.

(2) البصري، المعتمد، 1/ 194. وناقش الطوسي المسألة نفسها في فصل وسمه بقوله: (في ذكر الكلام على أنّ العموم له صيغة في اللغة)، العدّة، 1/ 287-290.

(3) الرازي، فخر الدّين، المحصول، 3/ 528.

والخصوص حقيقة فيهما معاً»[1]. والحقّ أنّ القول بالاشتراك لم يقتصر على بعض المرجئة، وإنّما اختاره عدد من الأصوليّين من الشيعة الإماميّة ذاتها كالشريف المرتضى[2] على سبيل المثال.

ويقدّم الأصوليّون نماذج من الآيات، التي يدلّ منطوقها على العموم، وهم يعمدون، في الغالب، إلى الأمثلة نفسها، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائدة: 38]، فكلمة (السارق) وكلمة (السارقة) من العام؛ لأنّهما وضعتا للدّلالة على الشمول والاستغراق، ولذلك أفادتا الحكم بالقطع بالنسبة إلى كلّ سارق وسارقة من غير حصر في عدد معيّن.

وخصّص علماء الأصول فصولاً في مصنّفاتهم لضبط ما وسموه بـ: «ألفاظ العموم»[3]، مثل المفرد المعرّف بالألف واللام تعريف الجنس نحو كلمتي (السارق) و(السّارقة)، والجمع المعرّف بالألف واللّام مثل كلمة (المطلّقات) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: 228]. وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 1-2].

أمّا استعمال (كلّ) و(جميع)، فيفيد العموم كما في الآية: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطُّور: 21]، والآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: 29]. ويستعرض علماء أصول الفقه من أرباب العموم غير ما ذكرناه من الأدوات، التي تفيد عندهم الشمول والاستغراق، إلا أنّ المسألة

---

(1) الطوسي، العدّة، 1/ 278.

(2) المصدر نفسه، 1/ 273. وجاء في آخر الإحالة رقم1 ما يلي نصّه. يقول الشريف المرتضى: «وقد يكون اللّفظ عموماً من وجه، وخصوصاً من وجه آخر؛ لأنّ القائل إذا قال: ضربت غلماني، وأراد بعضهم، فقوله عموم، لشموله ما زاد على الواحد، وخصوص من حيث أراد بعض ما يصحّ أن يتناوله هذا اللفظ». الذريعة إلى أصول الشريعة، 1/ 197.

(3) انظر، على سبيل المثال: الطوسي، العدة، 1/ 274 وما يليها. والرازي، المحصول، 3/ 463 وما يليها.

لم تكن على نحو ما بيّنا محسومة ولا خالية من الخلاف، ولعلّ هذا ما دفع حجّة الإسلام الغزالي إلى التوسّع في تحليل المسألة بجعلها أمراً تشترك فيه اللّغات البشريّة جميعها، فليست لغة القرآن، إذاً، استثناء، يقول: «واعلم أنّ هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب؛ بل هو جارٍ في جميع اللّغات؛ لأنّ صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللّغات»[1]. وقد اجتهد أرباب العموم من الأصوليّين في تقسيم العام إلى أنواع، في محاولة منهم للسيطرة على صيغ العموم، فانتهوا إلى أنواع ثلاثة:

1- عام يُراد به العموم، وهو الذي حضرت معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ومنها قوله تعالى في الآية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هُود: 6]، والآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20]. فهذا من العامّ الذي لا يقبل التخصيص، ويُراد به العامّ دون خلاف. وقال القاضي جلال الدين البلقيني: «ومثاله عزيز؛ إذ ما من عامّ إلا ويتخيّل فيه التخصيص، في حين يذكر الزركشي في **(البرهان)** أنّه كثير في القرآن»[2].

2- عامّ أريد به الخصوص قطعاً، وهو الذي دخلته قرينة دلّت على أنّ الخطاب موجّه على الخصوص، وأنّ الحكم مقصور على بعض أفراده دون بعض. وهذه القرينة تنفي بقاء حكم هذا العموم على عمومه، كقوله

---

(1) الغزالي، المستصفى، 2/ 76. ويعمد الأصولي إلى أمثلة شكلية تبسيطيّة من اللغة يحتج بها لمقالته مثل قوله: «إنّ السيّد إذا قال لعبده: من دخل داري فأعطه درهماً أو رغيفاً، فأعطى كلّ من دخل، لم يكن للسيّد أن يعترض عليه، فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الدّاخلين مثلاً، وقال: لِمَ أعطيت هذا من جملتهم، وهو قصير، وإنّما أردت الطّوال، أو هو أسود، وإنّما أردت البيض، فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطّوال ولا البيض؛ بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللّغات كلّها رأوا اعتراض السيّد ساقطاً، وعذر العبد متوجّهاً، ولو أنّه أعطى الجميع إلا واحداً، فعاتبه السيد، وقال له: لِمَ لم تعطه؟ فقال: لأنّ هذا طويل أو أبيض، وكان لفظك عامّاً، فقلت: لعلّك أردت القصار أو السّود، استوجب التأديب بهذا الكلام». المصدر نفسه، 2/ 76-77.

(2) القطان، منّاع، مباحث في علوم القرآن، بيروت، ط5، 1978م، ص224.

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عِمرَان: 97]. فكلمة (النّاس) في الآية من قبيل العامّ، ولكنّها مخصوصة بالمكلّفين دون غيرهم، وقرينة تخصيصهم هي العقل[1]، وذلك على أساس أنّ اشتراط العقل يقضي بإعفاء الصبيان والمجانين من التكليف، فيكون الحكم الشرعيّ في النصّ من قبيل العامّ، الذي أريد به الخصوص قطعاً. يقول الطوسي: «إلا أنّه متى تكلّم بلفظ العامّ، وأراد به الخاصّ، فلا بدّ من أن يدلّ عليه، ويقرن به ما يدلّ على تخصيصه، وإلّا كان موجباً لاعتقاد الجهل، كما أنّه إذا أراد بالحقيقة المجاز فلا بدّ من أن يدلّ عليه»[2]. إنّ قول هذا العالم الشيعيّ يؤكّد أنّ استقراء القرآن يفضي إلى أنّه يحتوي، في مواطن كثيرة، على ما هو في ظاهره يدل على العموم. «وقد علمنا أنّه أراد به الخصوص، بل أكثر القرآن كذلك»[3]. غير أنّه يجدر بنا أن نشير إلى أنّ موقف الطوسي إنّما يندرج في إطار اعتقاده بأنّ إطلاق القول بأنّ العموم مخصوص، أو يدل على الخصوص، يعني، عنده، أنّه مستعمل في بعض ما وُضِع له دون بعض. وذلك مجاز عنده، وليس حقيقة فيما يذهب غيره من الأصوليّين، حتى داخل الطائفة الاثني عشرية[4]، إلى أنّ العموم الذي لحقه التخصيص يبقى دالاً على الحقيقة، على الرغم من ذلك.

3- عام لم تُوجد معه قرينة تدلّ على بقائه على عمومه، ولا على تخصيصه؛ ولذلك سمّاه الأصوليّون: العامّ المطلق، أو «العام المحتمل للتخصيص في ذاته»[5]، على نحو ما في الآية: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطّلَاق: 4]، فدلّ التركيب الإضافي (أولات الأحمال) على العموم مطلقاً

(1) يقول البصريّ: «ويدخل في التّخصيص بالعقل خروج الصبيّ من الخطاب». المعتمد، 1/ 188.

(2) الطّوسي، العدّة، 1/ 304.

(3) المصدر نفسه، 1/ 305.

(4) انظر مثلاً: الشريف المرتضى، الذريعة، 1/ 234.

(5) شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، (د.ت)، ص416.

في كلّ من كانت حاملاً مطلقة كانت أم متوفّى عنها زوجها، وهذا العموم لم يقترن بما يفيد احتمال الخصوص، مثلما لم يقترن بما ينفي احتمال العموم. وكان هذا النمط مدار خلاف الأصوليين في دلالته، فهل يحمل على القطع أم على الظنّ؟ وهل يستوي العام والخاص في مستوى قطعيّة الدّلالة؟ وما نتائج ذلك في مستوى الأحكام الفقهيّة الخاصّة بالمكلّفين؟

أ- دلالة العامّ بين القطع والظنّ:

لئن كان العامّ، على نحو ما رأينا، ينقسم إلى ثلاثة أنواع، هي العامّ الذي يقترن به ما يدلّ على أنّه يراد به العموم جزماً، والعامّ الذي يصحبه ما يدلّ على أنّه يُراد به الخصوص قطعاً، وعامّ مطلق لم يصحبه دليل يرشد إلى معناه، فإنّ الاختلاف الحاصل بين الأصوليّين لا يشمل إلا النوع الثالث، الذي يفتقر إلى قرينة توضّح معناه المقصود؛ ذلك أنّ الأصوليّين قد ميّزوا، في نظرهم إلى العامّ من حيث الدّلالة، بين النصّ العامّ الذي دخله التخصيص، وبين العامّ الذي لم يدخله التخصيص.

أمّا العامّ، الذي دخله التخصيص، فتكون دلالته ظنيّة عندهم جميعاً. وأمّا العامّ، الذي لم يدخله التخصيص مع حضور قرينة تؤكّد نفي احتمال التخصيص، فإنّ دلالته تكون، عندئذ، على الاستغراق، وهي، بذلك، دلالة قطعية يقينيّة بلا خلاف.

وأمّا النّوع الثالث، الذي تنعدم فيه القرينتان؛ أي: تلك التي تدلّ على بقائه على العموم، أو التي تدلّ على تخصيصه، فقد كان محلّ خلاف بين الأصوليّين في مستوى قوّة دلالته، أقطعيّة يقينيّة هي لا احتمال فيها أم هي ظنيّة لأنّها تحتمل التخصيص في كلّ وقت؟

ولحسم المسألة، ذهب جمهور الأصوليّين من الشافعيّة، والمالكيّة، والحنابلة، وبعض الحنفيّة[1]، إلى أنّ دلالة العامّ المطلق ظنيّة بما أنّها

---

(1) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص158. ويذكر صاحب (كشف الأسرار) أنّ أبا =

تحتمل التخصيص؛ أي: أنّ الحكم الثابت للعامّ المطلق إنّما هو ثابت لكلّ فرد من أفراده، ولكن لا على سبيل اليقين؛ بل على سبيل الظنّ والاحتمال؛ ذلك أنّ احتمال إرادة الشارع بعضَ أفراد العامّ وارد، وإن لم يحضر التخصيص بالفعل؛ لذلك هو بمنزلة القياس في الدلالة على الأحكام الشرعيّة؛ إذ «يوجب العمل به في الأحكام الشرعيّة، لا أن يكون مقطوعاً به؛ بل مع تجوّز احتمال الخطأ فيه والغلط»[1]. وقد احتجّ القائلون بظنيّة العامّ المطلق بما ينفي إليه استقراء النصوص الشرعيّة من إدراك كون أغلبها يدخله التخصيص، وأنّ المستعمل في اللّغة للّفظ العامّ إنّما يقصد به الخصوص، وهو أمر حاصل في اللّغة، وفي نصوص الشريعة، حتّى شاع قول العلماء: «ما من عامّ إلا وقد خصّ منه البعض»[2]، فصار ذلك بمنزلة القول المأثور، الذي يؤكد أنّ العموم يتضمّن، بالضرورة، احتمال الخصوص، فعدّ ذلك شبهة تذهب باليقين يفقد بها النصّ دلالته القطعيّة، ويتدحرج إلى دائرة الظنّ؛ إذ لا يتأتّى القطع مع الاحتمال. وقد حاول البصريّ توضيح الرّؤية، التي يتبنّاها الجمهور، في باب وسمه ببناء العامّ على الخاصّ. يقول: «فالواجب أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ؛ لأنّ الخاصّ أقلّ احتمالاً فيما يتناوله من العامّ، وأشدّ تصريحاً به من العامّ»[3]. وبذلك، العامّ أشدّ إثارة للاحتمال، وأقلّ تصريحاً.

ومن هنا، تذهب هذه الطائفة من الأصوليّين إلى القول بظنيّة دلالة العامّ المطلق الخالي من قرائن التخصيص، غير أنّ هذا القول لا يدفعنا إلى توهّم تأخير العمل بالنصوص العامّة؛ بل إنّ الأصوليّين من الشافعيّة، والمالكيّة،

= منصور الماتريدي الحنفي، ومن تابعه من مشايخ سمرقند، يذهبون المذهب ذاته. البخاري، كشف الأسرار، 1/ 304.

(1) السرخسي، أصوله، 1/ 132.

(2) يقول السيوطي: «قال الأصوليون: «ما من عام إلا ويتخيّل فيه التخصيص». الإتقان في علوم القرآن، 2/ 21.

(3) البصري، أبو الحسين، المعتمد، 1/ 256.

والحنابلة، دعوا إلى وجوب العمل بهذه النصوص، مثلما هو الشأن في كلّ الأدلّة الظنيّة، إلى حين ظهور المخصّص فعلاً. يقول إمام الحرمين: «فإنّ العمل لا ينحصر في مدارك القطع، فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم. فأمّا أن يعتقد إرادة العموم، فلا. وهذا يطّرد في كلّ ما لا يكون قاطعاً، كأخبار الآحاد، والأقيسة الظنيّة، فالمقطوع به، في جميع هذه الأبواب، وجوب العمل [به]»[1]. ويبذل الجويني جهده، إثر ذلك، في التمييز بين قوله السابق، وهو قول الشافعيّة عموماً من ناحية، وقول أهل الوقف، الذين ينكرون ظهور الألفاظ في مقاصدها من ناحية أخرى.

أمّا عامّة أصوليّي الحنفيّة، فاحتجّوا لرأيهم بالقول: إنّ دلالة العامّ المطلق على الاستغراق إنّما هي دلالة يقينيّة قطعيّة، فاللفظ العامّ وُضع للدّلالة على معناه المتحقّق في جميع أفراده بالاتفاق، والأصل في اللّفظ أن ينصرف، عند إطلاقه، إلى معناه قطعاً حتّى يظهر الدليل، الذي يدلّ على أنّه أُريد به غير معناه. وأمّا مجرّد الاحتمال، فلا يفسد قطعيّته، مثلما لم يؤثر احتمال المجاز في قطعيّة النصّ الخاصّ. ويبرز السرخسي وعيه بالفروق بين المذهبين الشافعي والحنفيّ، في هذا المستوى، فيقول: «فقد جعل [الشافعي] القياس وخبر الواحد، الذي لا يوجب العلم قطعاً على موجب العامّ حتّى جوّز التخصيص بهما، وجعل الخاصّ أولى بالمصير إليه من العامّ»[2]. في حين عدّ الحنفيّة العامّ المطلق في منزلة الخاصّ؛ إذ إنّ دلالتهما جميعاً على القطع. يقول: «والمذهب، عندنا، أنّ العامّ موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاصّ موجب للحكم فيما تناوله. يستوي في ذلك الأمر، والنهي، والخبر، إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محلّه»[3]. وقد استدلّ الحنفيّة على ما ذهبوا إليه بأنّ الصحابة، والتابعين، والأئمّة المجتهدين، قد دأبوا في فهمهم ألفاظ

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 407-408.

(2) السرخسي، أصوله، 1/ 132.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العموم في نصوص الشرع، على اعتبارها ألفاظاً تحمل دلالة على الإطلاق، والاستغراق، والثبات، ما لم تأتِ القرائن المخصّصة لها، فالحكم الوارد في الآية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ﴾ [النُّور: 2] إنّما هو حكم يشمل قطعاً كلّ من ثبتت عليه صفة الزنى. وقد اجتهد أصوليو الحنفيّة في إثبات ضرورة اعتبار الحكم الوارد في اللفظ العامّ قطعيّ الدلالة لا يختلف عن الخاصّ في شيء، وهو ما يكشفه قول الشاشي: «وأمّا العامّ فنوعان: عامّ خصّ عنه البعض، وعامّ لم يخصّ عنه شيء، فهو بمنزلة الخاصّ في حقّ لزوم العمل به»[1]. وقد عقد الحنفيّة تناظراً بين ثنائية العامّ والخاصّ من ناحية، والحقيقة والمجاز من ناحية أخرى. فالعامّ لا يخرج من إطلاقه واستغراقه إلا متى حضرت القرينة التي تخصّصه، مثلما هو أمر الحقيقة التي تستمرّ دلالتها على هذا النحو، إلى حين ورود ما يدلّ على خروجها إلى المجاز[2]. فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجٗا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٖ وَعَشْرٗا﴾ [البَقَرَة: 234]، إنّما هو مستغرق لكلّ من تُوفي عنها زوجها، على سبيل القطع، ما لم يرد دليل على تخصيص الآية[3]، سواء كان من النصّ ذاته، أو من الأدلة التي تعضده، وتسانده.

وهكذا، كان لظاهرة الاختلاف بين الأصوليّين والفقهاء عموماً في دلالة العامّ المطلق نتائج وآثار واضحة في مستوى فروع الفقه؛ أي: في المسائل

---

(1) الشاشي، أصوله، ص21. ويعلّق الكنكوهي، في حاشيته على أصول الشاشي، موضحاً قوله: «في حقّ لزوم العمل به»: وكذا لزوم العمل به، وتناوله حكماً كلّ ما يتناوله. وقد شاع الاحتجاج به سلفاً وخلفاً من الصدر الأوّل والآخر. وقال الشافعي -رحمه الله-: ظني لا يعارض الخاصّ؛ بل يخصّ به؛ إذ ما من عامّ إلا وقد خصّ عنه البعض، وهذه الكلية ممنوعة عندنا». المصدر نفسه، ص22، الإحالة رقم10.

(2) يطالعنا ما يناظر ذلك عند الشاطبي المالكي. انظر: الموافقات، 3/ 288.

(3) يورد الفقهاء أمثلة أخرى مثل الآية: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ﴾ [الطّلاق: 4]. وهو قول مستغرق لمدة كلّ معتدة لا ترى الحيض يأساً أو صغراً على سبيل القطع. المصدر نفسه.

الفرعية، التي هي من شأن الفقهاء والقضاة؛ ذلك أنّ المعيار المعتبر في ضبط دلالة النصّ، متى كان عامّاً، له وقعه الواضح، وأثره البالغ في مستوى الأحكام الفقهيّة، وهي مدار اهتمامنا. ويمكن أن نجمل أثر هذا الاختلاف في مستويين لعلّهما الأهمّ: أمّا المستوى الأوّل، فيتعلّق بمسألة التعارض بين العامّ والخاصّ، وأمّا الثاني، فيهتمّ بجواز تخصيص العامّ من القرآن بخبر الواحد، وبالقياس.

ب- في التعارض بين العامّ والخاصّ:

ليس هذا المستوى الأوّل، عند جمهور الأصوليّين من الشافعيّة، والمالكيّة، والحنابلة، بذي معنى؛ ذلك أنّهم يردّون التعارض بين عامّ القرآن وخاصّه، ويطعنون على القائلين بالتعارض والتدافع بين هذين النوعين من النّصوص.

فلمّا كانوا يقولون: إنّ دلالة عامّ القرآن ظنيّة، صار تعارضه مع الخاصّ غير متحقّق لعدم تساويهما في الدّلالة؛ فالخاصّ قطعيّ في دلالته، والعامّ ظنيّ في دلالته على الشمول والاستغراق؛ ولذلك لا تعارض بين العامّ والخاصّ؛ إذ الكفّة تميل على هذا النحو إلى ترجيح الخاصّ، وتقديمه على ما هو في حكم الظنّ فيتمّ العمل به، سواء تقدّم في الزمن أم تأخّر أو جهل التاريخ، لكونه أقوى من النصّ العامّ في كلّ الحالات.

وأمّا الحنفيّة، وهم القائلون بقطعيّة الدلالة في النصّ العامّ، فإنّ النصّ الخاصّ لا يترجّح عندهم على العامّ؛ لأنّهما في مرتبة واحدة، ويستويان في الدّلالة القطعيّة؛ لذلك أثبتوا التعارض بين هذين النمطين من النّصوص الشرعيّة، واجتهدوا في محاولة دفع هذا التعارض، فقرّروا أنّ النصّ الخاصّ إنّما يخصّص العامّ متى لم يتراخَ عنه في الزمن، أمّا إن تراخى عنه فإنّه يستوي ناسخاً له، وأمّا إذا استحالت معرفة تاريخ النصّين فيعمل بالراجح منهما، ويترك المرجوح.

ويستدلّ الحنفيّة على مذهبهم القائل بقطعيّة العامّ، وما له من أثر في الأحكام الفقهيّة، بأمثلة عديدة يعرض السرخسي بعضها قائلاً: «إذا أوصى بخاتم لرجل، ثمّ أوصي بفصّه لآخر بعد ذلك في كلام مقطوع، فالحلقة للمُوصى له بالخاتم، والفصّ بينهما نصفان؛ لأنّ الإيجاب الثاني في عين ما أوجبه للأوّل لا يكون رجوعاً عن الأوّل، فيجتمع في الفصّ وصيتان إحداهما بإيجاب عامّ، والأخرى بإيجاب خاصّ»(1). فالحنفية، بذلك، يميّزون بين (الكلام المقطوع)، مثلما جاء في الشاهد، لإبراز معنى التراخي بين النصّ الأوّل والنصّ الثاني من ناحية، وبين (الكلام الموصول)، الذي يعدّ الخاصّ فيه مخصّصاً للعامّ المتقدّم من ناحية أخرى. ومن أمثلة ذلك الآية: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: 275]؛ فالبيع في الآية مفهوم عامّ يشمل شتّى أنواع المعاملات المالية والمبادلات، دون استثناء. وها هنا يتحقّق مفهوم عموم النصّ. أمّا الرّبا، فخاصّ، ولما جاء موصولاً بالعامّ في النزول، كان مخصّصاً له. يقول السرخسي، في تقرير ذلك على المذهب الحنفيّ، فيما تعلّق بمثال الخاتم المذكور في الشاهد السابق: «لو كانت الوصيّتان بهذه الصفة في كلام موصول، كان الفصّ للموصى له خاصّة؛ لأنّه إذا كان الكلام موصولاً كان آخره بياناً لأوّله، فيظهر به أنّ مراده بالإيجاب العامّ الحلقة دون الفصّ»(2). ويستدلّ الأحناف على مذهبهم بما أثر عن الصحابة من طرائق في التعامل مع الآيات القرآنيّة، وهو تعامل مخصوص؛ ذلك أنّ علي بن أبي طالب يتمسّك بالآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: 234]. فيكون الحكم شاملاً كلّ امرأة توفّي عنها زوجها، سواء أكانت حاملاً أم غير حامل، دون الالتفات إلى الحكم في الآية الأخرى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطّلَاق: 4]؛ بل يُتمسّك بعموم الآيتين معاً؛ ولذلك قال علي بن أبي طالب:

---

(1) السرخسي، أصوله، 1/ 132-133.

(2) المصدر نفسه، 1/ 133.

«تعتدّ بأبعد الأجلين»[1]. وعمد الفقهاء من الحنفيّة إلى استعراض أمثلة كثيرة[2] يحتجّون بها لمذهبهم.

ولقد كان لظاهرة اختلاف الفقهاء في دلالة العامّ، وما نتج عنها من تباين في المواقف حول تعارضه مع الخاصّ، آثار عمليّة مهمّة في مستوى المسائل الفقهيّة، منها ما يتعلّق، مثلاً، بنصاب زكاة الزروع والثمار. فقد ورد في هذه المسألة حديثان نبويّان متعارضان؛ أحدهما عامّ، وهو: «**مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ العُشرُ**»[3]، وثانيهما حديث خاصّ هو: «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ**»[4]. وعلى هذا النحو، ذهب القائلون بظنيّة العامّ، مثل الشافعي، إلى أنّ الحديث الثاني مخصّص للأوّل، فلم يوجبوا الزكاة فيما هو أقلّ من خمسة أوسق. قال صاحب كتاب (**الأمّ**): «وإذا زرع الرجل أرضاً من أرض العشر، فلا زكاةَ عليه حتّى يخرج منها خمسة أوسق من كلّ صنف ممّا أخرجت ممّا فيه الزكاة»[5].

أمّا الحنفية القائلون بقطعيّة العامّ، فقد التزموا بطريقتهم في استنباط الأحكام، استناداً إلى الأصل الذي اتّفقوا عليه، فرجّحوا، على سبيل الحيطة، اعتماد العامّ كلّما عجزوا عن ترتيب النصوص حسب التاريخ، ولذلك نجد أبا حنيفة يعتمد الحديث الوارد في نصّ عامّ، ويعدّه راجحاً؛ لأنّه يوجب الزكاة في القليل والكثير. «وإذا كانت الأرض من أرض العشر فإنّ أبا حنيفة -رحمه الله تعالى- كان يقول: في كلّ قليل وكثير أخرجت من الحنطة، والشعير، والزبيب، والتمر، والذرة، وغير ذلك من أصناف الغلّة،

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 136.

(2) انظر، على سبيل المثال، ما يورده السّرخسي، أصوله، 1/ 136-137.

(3) فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، 2/ 482. ويذكر السرخسي حديثاً نبوياً عامّاً في معنى الحديث السابق نفسه هو: «مَا أَخْرَجَتِ الأَرْضُ فَفِيهِ العُشْرُ». أصوله، 1/ 133.

(4) المصدر نفسه، 1/ 279.

(5) الشافعي، الأمّ، 7/ 132.

العشر، ونصف العشر، والقليل والكثير في ذلك سواء، وإن كانت حزمة من بقل»[1]. نلاحظ، إذاً، أنّ أبا حنيفة قد أوجب الزكاة على ما قلّ أو كثر احتياطاً، الأمر الذي دعاه، أحياناً، إلى العمل بالعامّ، وترجيحه على الخاصّ، فرجّح قوله عليه السّلام: «**لَيْسَ فِي الخُضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ**»[2].

وقد حاول الرازي أن يعرض موقف الحنفيّة وحججهم، فتفطّن إلى المنطق، الذي انبنى عليه رأيهم. يقول: «واحتجّ أبو حنيفة وأصحابه -رحمهم الله- بأمور أحدها ما روي عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: «كنّا نأخذ بالأحدث فالأحدث»، فإذا كان العام متأخّراً، كان أحدث، فوجب الأخذ به، وثانيهما لفظان تعارضا، وعلم التاريخ بينهما، فوجب تسليط الأخير على السابق، كما لو كان الأخير خاصّاً»[3]. غير أنّ الرازي استطاع أن يطعن في رؤية الحنفيّة ليحتجّ، في النهاية، لموقف الشافعيّة الذين ذهبوا إلى تأكيد ظنيّة دلالة العامّ.

ومحصّلة الأمر أنّ الأصوليّين، الذين يقولون بظنيّة العامّ في دلالته، وبقطعيّة دلالة الخاصّ، إنّما يؤكّدون ألا تعارض بين هذين النمطين من النصوص لعدم تساويهما في الدّلالة؛ ولذلك عمدوا في منهجهم، عند التنسيق بين العامّ والخاصّ، إلى تقديم الخاصّ على العامّ مطلقاً[4]، سواء

---

(1) الشافعي، الأمّ، 7/ 132. والجدير بالذكر أنّ الاختلاف في التعامل مع النصّ العامّ، ولا سيّما متى تعارض مع الخاصّ، لم يكن محتدماً بين المذاهب المختلفة فحسب؛ بل عرف حتّى داخل المذهب الواحد، فابن أبي ليلى، وهو أحد الفقهاء المشهورين، لا يذهب مذهب أبي حنيفة. يقول الشافعي: «وكان ابن أبي ليلى يقول: ليس في شيء من ذلك عشر إلا في الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، ولا يكون فيه العشر حتّى يبلغ خمسة أوسق فصاعداً. والوسق، عندنا، ستون صاعاً». الشافعي، الأمّ، 7/ 132.

(2) السرخسي، أصوله، 1/ 133، والحديث رواه الدارقطني في السنن 2/ 261.

(3) الرازي، المحصول، 2/ 594.

(4) يقول السّرخسي: «وجعل [الشافعي] الخاصّ أولى بالمصير إليه من العامّ». أصوله، =

تقدّم الخاصّ على العامّ في الزمن، أو تأخّر، أو جهل التاريخ بينهما، فمهما يكن الأمر يجب أن يخرج من العامّ ما تناوله الخاصّ . فالعامّ، عند أصحاب الشافعي، يبنى على الخاصّ، «فيكون المراد بالعامّ ما لم يتناوله الخاصّ»[1] لقوة دلالة هذا على ذاك. ويحتجّ الأصوليّ المعتزليّ للرّؤية التي أرسى الشافعي دعائمها في ترتيب العامّ والخاصّ، ويصوّب العمل بها في المجالات الثلاثة، عندما يقول: «وهذا سديد على أصولهم؛ لأنّه ليس للخاصّ مع العامّ، إلا أن يقارنه، أو يتأخّر عنه، أو يتقدّمه، وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاصّ من العامّ في الأحوال الثلاثة»[2].

ويبدو، إذاً، أنّ سيادة هذه الرّؤية وسيطرتها على الواقع بات أمراً واضحاً للعيان، ما دفع الرّازي، وهو إمام الأشاعرة الشافعيّة في عصره، إلى الإقرار بأنّ الفقهاء قد عمدوا إلى تخصيص العامّ بالخاصّ مع جهلهم بترتيبها زمنيّاً. يقول: «والمعتمد أنّ فقهاء الأمصار، في هذه الأعصار، يخصّصون أعمّ الخبرين بأخصّهما، مع فقد علمهم بالتاريخ»[3]. فجمهور الأصوليّين والفقهاء من القائلين بظنيّة العامّ يقدّمون النصّ الخاصّ على العامّ في كلّ الحالات دون استثناء، عملاً بما رُوي عن ابن عبّاس أنّه قال: «ما من عام إلا وخصّص»[4].

أمّا الحنفيّة، فقد بنوا منهجهم، في التنسيق بين العامّ والخاصّ، على احتمالات ثلاثة انطلاقاً من أنّ العامّ عندهم قطعيّ الدّلالة، شأنه في ذلك شأن الخاصّ. وتتمثّل هذه الاحتمالات فيما يأتي:

= 1/ 132. ويذكر الزركشي ما يشبه ذلك: «وهذا ماش على مذهب الشافعيّ في أنّ العبرة بالخاصّ، سواء تقدّم أم تأخّر». البرهان في علوم القرآن، 2/ 222.

(1) البصري، أبو الحسين، المعتمد، 1/ 257.

(2) المصدر نفسه، 1/ 259.

(3) الرازي، فخر الدين، المحصول، 2/ 597.

(4) أبو زهرة، الشافعي: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، (د.ت)، ص177-178.

* **الاحتمال الأوّل**: إذا اقترن العامّ بالخاصّ، وورد الخاصّ بعد العامّ مباشرة دون تراخٍ في الزّمن، كان الخاصّ مبيّناً للمراد من العامّ على سبيل التخصيص، مثل الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ﴾ [البَقَرَة: 185]، فالنصّ الخاصّ في الآية وهو ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ﴾ [البَقَرَة: 185] مبيّن لمقصد الوارد في النصّ العامّ، وقد أورد السرخسي أمثلة من المسائل الفقهيّة وطريقة الحنفيّة في الحكم فيها، كنّا قد وقفنا عندها.

* **الاحتمال الثاني**: إذا اقترن العامّ بالخاصّ، وتراخى الثاني عن الأوّل في الزمن، وجاء تشريعه بعد أن استقرّ العمل بالعامّ، كان الخاصّ ناسخاً للعامّ فيما اختلفا فيه متى تساويا في الثبوت. ومن أمثلة ذلك الآية ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [النُّور: 4-5]، وقوله تعالى في السورة نفسها إثر ذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النُّور: 6]. فلمّا وقع التعارض بين النصّ العامّ الأوّل، الذي يشمل الأزواج وغيرهم؛ أي (الّذِينَ يَرمَونَ المَحَصَّنَاتِ)، والنصّ الخاصّ الثاني (الّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ)، ولمّا كان النصّ الخاصّ قد نزل بعد النصّ العامّ[1]، فإنّ النصّ الخاصّ يُعدّ ناسخاً للنصّ العامّ نسخاً جزئيّاً؛ أي: في القدر الذي اختلفا فيه، وهو الأزواج. يقول الرازي، في بيان رأي أبي حنيفة: «ووجه قول أبو (كذا) حنيفة -رحمه الله- النصّ والمعنى. أمّا النصّ، فما روى عبد الله بن عمرو بن العاص أنّه عليه السّلام قال: (**أَرْبَع مِنَ النِّسَاءُ لَيْسَ بَيْنَهُنَّ وَبَيْنَ أَزْوَاجِهِنَّ مُلاعَنَةٌ: اليَهُودِيَّةُ وَالنَّصْرَانِيَّةُ تَحْتَ المُسْلِم، وَالحُرَّةُ تَحْتَ المَمْلُوكِ، وَالمَمْلُوكَةُ تَحتَ الحُرِّ**)، أمّا المعنى فنقول: أمّا في الصورة الأولى فلأنّه كان الواجب على قاذف الزوجة والأجنبيّة الحدّ

(1) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 12/ 183.

بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾، **ثم نسخ ذلك عن الأزواج وأقيم اللّعان مقامه**»[1] وعليه يكون الحكم في الأزواج قد تغيّر، فبعدما كان حكم الزوج القاذف زوجته، دون إقامة البيّنة، هو حدّ القذف عموماً، أمسى الحكم فيه، بعد نزول النصّ الخاصّ، إجراء اللّعان على النحو الذي حدّده النصّ المخصّص في السورة[2]. وهكذا استقرّ، عند الحنفيّة، أنّ النصّ الخاصّ المتراخي عن العامّ إنّما ينسخه فيما اختلفا فيه وتعارضا.

* **الاحتمال الثالث**: وصورته هي الآتية: إذا جهل التاريخ بين النصّ العامّ والنصّ الخاصّ، فما العمل؟

يذهب أصوليّو الحنفيّة إلى القول بالتوقّف فيهما، والرّجوع إلى غيرهما؛ أي: إلى ما يمكن أن نجعل به أحدهما راجحاً، والثاني مرجوحاً. ونقل أبو الحسين البصري وجاهة التوقّف عند الحنفيّة، فعرض رؤيتهم عندما لم يُعرف التاريخ بين العام والخاصّ. يقول: «جوّزوا [الحنفيّة] أن يكون الخاصّ متقدّماً، فيكون منسوخاً، وجوّزوا ألا يكون متقدّماً فيخرج من العامّ ما تناوله، فوجب التوقف؛ إذ ليس الحكم بأحد الأمرين أولى من الآخر»[3]. وقد عرض هذا الأصوليّ المعتزليّ جملة من المرجّحات، التي يمكن اعتبارها بمقام الأمارة لتقديم أحد النصّين وترجيحه على الثاني، حين قال: «وقد ذكر عيسى بن أبان وجوهاً من الترجيح، منها أن يكون أحدهما متّفقاً على استعماله كخبر الأوساق[4]، ومنها أن يعمل معظم الأمّة بأحدهما،

---

(1) الرازي، فخر الدين، تفسيره، 12/ 169 (والتشديد منا). وانظر، كذلك، الرّؤية الشافعية في الآية مثلما يعرضها الرّازي. المرجع نفسه، 12/ 168-169، والحديث رواه البيهقي في السنن الكبرى 7/ 397.

(2) الآيات 7، 8، 9 من سورة النور 24.

(3) البصري، المعتمد، 1/ 261.

(4) عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوساق صدقة». الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، دار الفكر، (د.ت)، 2/ 674. ورواه مالك بن أنس في الموطّأ، ج1-ج2، ص244. وراجع: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، مرجع سابق.

ويعيب على من لم يعمل به، كعيبهم على ابن عباس تركه العمل بخبر أبي سعيد في الرّبا[1]، ومنها أن تكون الرّواية لأحدهما أشهر»[2].

وهكذا حاول الحنفيّة تنظيم النصّ العامّ في علاقته بالنصّ الخاصّ وفق هذه البنية، التي تحتمل إمكانات ثلاثة وقفنا عندها. وقد عدّ شمس الأئمّة السرخسي أنّ الشائع من مذهب أبي حنيفة وأصحابه ترجيحهم العامّ على الخاصّ في العمل به[3]، على عكس ما هو مأثور عن المذهب الشافعيّ من تقديم الخاصّ على ما كان عامّاً من النصوص، بما أنّ القطعيّ يجب أن يتقدّم على الظنيّ في العمل به. ومن نافل القول أنّ اختلاف الحنفيّة والشافعيّة في قطعيّة النصوص، أو ظنّيتها، كان له الأثر الواضح في سنّ الأحكام الفقهيّة، وفي التشريع عموماً، بما أنّ هذا النشاط مرتبط بالأساس باستقراء النصوص الأصول حسب تراتبها، القرآن أوّلاً، والسنّة ثانياً. وهي نصوص لغويّة يحضر فيها العامّ والخاصّ على نحو كبير مثل حضورهما في النصوص الأخرى دون استثناء.

ويبدو أنّ الاعتماد على السّياق، بكلّ قرائنه المتنوّعة، لضبط المعنى، قد عرف أقصى مداه عند أهل الوقف، الذين قالوا إنّه ليس للعموم صيغة تخصّها، وإنّ ألفاظ الجمع لا تحمل على العموم إلا بدليل. وكان الباقلاني، وأبو الحسن الأشعري، والشريف المرتضى من الإمامية، من أشهر القائلين بذلك؛ فالعامّ والخاصّ، عند هؤلاء، إنّما تُستمدُّ دلالتهما من السياق[4]

(1) عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تَبِيعُوا الوَرِقَ بِالوَرِقِ إِلّا مِثلاً بِمَثَلٍ، وَلَا تَشفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا مِنْهُمَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ». البصري، المعتمد، 1/ 261.

(2) المصدر نفسه، 1/ 261-262.

(3) يقول السرخسي: «وظهر من مذهب أبي حنيفة -رحمه الله- ترجيح العامّ على الخاصّ في العمل به». أصوله، 1/ 133.

(4) يؤكّد الشريف المرتضى أهمية السياق والاستعمال في فهم دلالة الألفاظ، ويحتجّ على أرباب العموم وأرباب الخصوص من المتكلّمين والفقهاء، ويعقد فصلاً في =

الذي يحفّ بهما، وما الخلاف الذي اشتهر بين أهل الخصوص وأهل العموم إلا نتيجة لدراسة اللفظ، أو العبارة، أو الصيغة، بمعزل عن قرائن القرآن المقامية، التي تمثل عنصراً ضرورياً لدرك الدلالة ومحاصرة المعنى. وبذلك فإنّ «مواضع كثيرة من الخلاف بينهم ناتجة عن محاولة دراسة الصيغ والألفاظ بمعزل عن القرائن تارة، ومحتفّة بها تارة أخرى»[1]. وهكذا يكون المنهج، الذي أرسى أرباب العموم على أساسه موقفهم، يقوم على أنّ الألفاظ متى عدّت في أصل وضعها؛ أي: معزولة عن السياق، فإنّها تدلّ على العموم والاستغراق. بيد أنّهم يقرّون بمسألة التخصيص والمخصّصات؛ ذلك أنّ اللّغة، في بعدها الإجرائيّ، إنّما تخضع للسياق الذي تتنزّل فيه، فينزع المستعمل إلى تضييق المعنى لتخرج الألفاظ من حيّزها المعجميّ الأوّل إلى حيّز جديد هو الحقل الدّلالي الذي يكون فيه الاستعمال سيّد المقام، فيكون للّفظ، حينئذ، دلالة معجميّة مستقلّة قد تتغيّر من الاتساع إلى الضّيق عندما ترتبط بسياق يمثل أفق النصّ ومداره.

إنّ أرباب العموم قد جمعوا، إذاً، بين مستويين، أو بين مرحلتين، في متابعة المعنى ومحاصرته. أمّا المرحلة الأولى، فهي مرحلة الدلالة المعجميّة للألفاظ، وأمّا الثانية، فمرحلة الدلالة السياقيّة لها. وخلافاً لذلك، يبدو أنّ القائلين بالخصوص قد تجاوزوا هذه المرحلة الأولى، وقفزوا مباشرة إلى دلالة الألفاظ في مستواها الاستعماليّ؛ أي: المستوى الذي تحضر فيه اللّفظة

= الذريعة وسمه بـ: (في ذكر الدلالة على أنّه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصّه واشتراك هذه الألفاظ التي يدعى فيها الاستغراق)؛ حيث يقول: «والذي يدلّ على ذلك أنّ كلّ لفظة يدّعون أنها للاستغراق تستعمل تارة في الخصوص، وأخرى في العموم، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: من دخل داري أهنته أو أكرمته، لا يراد به إلا الخصوص، وقلّما يراد به العموم. ويقول: لقيت العلماء، وقصدت الشرفاء، وهو يريد العموم تارة والخصوص أخرى، وهذا معلوم ضرورة ممّا لا يقع في مثله خلاف». الذريعة إلى أصول الشريعة، 1/ 201-202.

(1) حمّودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليّين، ص228.

مقترنة بالسّياق، الذي يخصّص معناها العامّ. وهو ما يدفعنا إلى القول: إنّ هذا الخلاف يحمل طابعاً شكليّاً؛ «لأنّهم غالباً ما يتّفقون على المحصلة النهائيّة للمعنى؛ أي: المعنى الدّلاليّ المتمثل فيه جميع عناصر السياق»[1]. غير أنّ الخلاف يبقى واضحاً، والمواقف تبدو متباينة في مستوى دلالة الألفاظ معزولة عن السّياق، فهل هي على العموم تُحمل أم هي على الخصوص؟

إنّ المتمعّن في مصنّفات أصول الفقه، على اختلاف مذاهب أصحابها، في قضيّة العموم والخصوص، يدرك أنّهم نظروا في قضية الدّلالة من زوايا عديدة. فالاختلاف بين القائلين بالعموم والقائلين بالخصوص، وأرباب العموم، إنّما هو، في الحقيقة، «لا يعبّر عن خلافات جوهريّة بقدر ما يعبّر عن تشتّت في زوايا النظر لقضية الدلالة؛ أي: يعبّر عن غياب رؤية منهجيّة متكاملة تأخذ في الاعتبار هذه الزوايا كلّها، وفي آن واحد»[2]. غير أنّ اتفاقنا مع استنتاج الباحث الآنف الذكر لا يفوّت علينا فرصة إبداء ملاحظة هي على غاية من الأهمية في تقديرنا، ومفادها أنّ هذا الانقسام، وإن كان يحمل طابعاً شكلياً، مثلما أسلفنا، فإنّه جاء نتيجة الموقف الذي يتّخذه كلّ فريق من النصّ القرآنيّ في علاقته ببقيّة الأدلّة، ولا سيّما بالسنّة والقياس؛ بل لعلّ المسألة لها جذور ترتبط بالموقف من اللّغة أصلاً، أَهي على التوقيف أم على الاصطلاح؟ وقد عالج أغلب علماء الأصول في مفتتح مصنفاتهم هذه القضية.

ولئن عبّر الشافعيّ عن وعي ضمنيّ بأهميّة السّياق في محاصرة دلالة النصوص، عندما قسّم أنواع العموم، في رسالته؛ حيث يقول: «وعامّاً ظاهراً يُراد به الخاصّ، وظاهراً يُعرف في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام، أو وسطه، آو آخره»[3]، فإنّ الأصوليّين

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) طاع الله، محمد، أصول الفقه عند المحدثين، ص224.

(3) الشافعي، الرسالة، ص52.

المتأخّرين قد عبّروا عن وعي صريح ببعض عناصر السياق الأخرى؛ فالشريف المرتضى قد عمد إلى ما سمّاه «الاستعمال» لكشف معاني النصّ؛ أهي تُحمل على العموم أم على الخصوص؟ وهو ما أبان عنه قوله: «وقولنا [عموم وخصوص] يجري مجرى قليل وكثير في أنّه يستعمل بالإضافة، فقد يكون الشيء الواحد قليلاً وكثيراً بإضافتين مختلفتين»[1]، فضبطه لدلالة النصّ، إذاً، مرتهن بالاستعمال الذي يوظّفه المستعمل، ومرتهنٌ بما قصده من خلال المقام في مستواه اللفظيّ؛ بل إنّ الأصوليّ الشيعيّ أدرك أنّ التلفظ بالخطاب كثيراً ما يكون مرتهناً بالعقد الذي يجمع الباثّ بالمتقبّل، وهو عقد لغوي فيه مواضعة اصطلاحيّة بين أطراف الخطاب داخل اللسان الواحد، «كقولنا رجال والرّجال، ومسلمون والمسلمون، فهذا [كذا] ألفاظ تتناول كلّ الرجال وجميع المسلمين اصطلاحاً، إذا لم يكن بين المخاطِب والمخاطَب عهد ينصرف ذلك إليه»[2]. وبناء على ذلك تكون اللغة، وقد أُجريت في صيغ واستعمالات وظيفيّة، مقدّمة على اللفظة في مداها المعجميّ المحدود.

ولقد عبّر الغزالي، أيضاً، عن وعي صريح بعنصر آخر من عناصر السّياق يؤثّر تأثيراً واضحاً في إنتاج الخطاب، وتقبّله تقبّلاً دقيقاً. ويتمثّل في البحث عن مدى التطابق بين نوايا المتكلّم بالخطاب ومقاصده الحقيقيّة من ناحية أولى، وما استطاع المتقبّل فهمه حسب ما يقدّمه الخطاب ذاته من علامات ورموز من ناحية ثانية. فيقول: «فإنّ الرجل قد يعبّر بلفظ العموم عن كلّ ما تمثّل في ذهنه، وحضر في فكره. فيقول مثلاً: ليس للقاتل من الميراث شيء، فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصاً لم يرث. فيقول: ما أردت هذا، ولم يخطر لي بالبال»[3]. وهو ما يثبت أنّ اللغة المستعملة في خطاب المتكلّم، مهما كان أمر فصاحته، يمكن أن تخادع صاحبها وتراوغه، فيحضر فيها من

---

(1) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، 1/ 197.

(2) المصدر نفسه، 1/ 199.

(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 708.

المعاني الممكنة في ذهن المتلقّي، وإن لم يكن الباث قصدها. ولعلّ هذا يفضي إلى ضرب من اللّبس الذي يحتاج إلى توضيح.

وقد تفطّن ابن قيّم الجوزيّة (ت 751هـ) إلى هذه المسألة، فأكد مفهوم مقاصد المتكلّم، التي يمكن أن تخرج عن مدلولات الألفاظ، ولكنّ المتقبل العارف باللغة يتفطّن إليها بما امتلكه من حسّ لغويّ عامّ، ومعرفة باللّسان الموظّف في الخطاب. يقول: «وهنا أمر يعمّ أهل الحقّ والباطل، لا يمكن دفعه، فاللفظ الخاصّ قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعامّ قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دُعي إلى غداء، فقال: والله لا أتغدّى، أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام... فهذه كلّها ألفاظ عامّة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلّم، التي يقطع السّامع، عند سماعها، بأنّه لم يرد النفي العامّ إلى آخر العمر... والفقه أخصّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرّد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[1]. ويوضح هذا الشاهد أنّ صاحب الخطاب، باعتباره عنصراً أساسيّاً من عناصر السياق، هو الذي باستطاعته توجيه الخطاب إلى معنى معيّن، وهو ما يدركه المتلقّي الفطن، ولا يسمّى العالم فقيهاً إلا متى استطاع فهم خطاب الشارع بما حصّله من علم. وعلى هذا النحو أدرك ابن قيّم الجوزيّة أنّ ضبط المعاني قد يخرج عن دلالة الألفاظ الظاهرة من حيث هي للعموم، أو الخصوص، ليتمّ ضبطها بالنظر إلى مراد المتكلّم المتعلّق تعلّقاً وثيقاً بالظروف الحافّة بالتلفظ، فضلاً عمّا يحتاج إليه الفهم من استعداد وكفاءة لدى المتقبّل؛ غير أنّ هذا الوعي بأهميّة مقصد الباث لدى ابن قيم الجوزيّة، على أهميّته، غير كافٍ، في رأينا؛ لأنّ اللغة قد تخادع لا المتقبّل فحسب؛ بل تخادع المتلفّظ بها

(1) الجوزيّة، ابن قيّم، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، راجعه وقدّم له وعلّق عليه طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، طبعة جديدة منقحة، محرم 1388هـ، نيسان/ أبريل 1968م، 1/ 218-219.

أيضاً، وهو ما أشار إليه الغزالي آنفاً. وبالإضافة إلى ذلك، إنّ مكوّنات السياق عديدة، وليس الباث إلا عنصراً من عناصرها الكثيرة. وقد نبّه الشاطبي، الأصوليّ المالكيّ، على أهميّة المقام في فهم مقاصد المتكلّم. ومن أهمّ عناصر المقام عنده «الأصل الاستعماليّ». وعلى الرغم من أنّه يذكّر بالمقرّرات الشافعية، التي ترى أنّ العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، دون أن يكون ذلك متطابقاً مع معاني تلك الألفاظ في وضعها الإفراديّ، فإنّه قد عمّق النظر في ما سمّاه «مقتضى الأحوال»[1]؛ إذ عقد الصلة بين مقاصد المتكلّم، وما يرغب في الإفصاح عنه من جهة، وما تدلّ عليه اللغة في أصل وضعها من جهة أخرى. وانتهى إلى أنّ التطابق بين الجهتين غير متحقّق في كلّ الأحوال، ما يدعو إلى ضرورة الوعي بما يسمّيه هو «المقاصد الاستعماليّة»[2]، التي هي عنده منقسمة إلى نوعين: النّوع الأوّل هو المقصد في الاستعمال العربيّ، الذي أنزل القرآن بحسبه، والنوع الثاني هو المقصد في الاستعمال الشرعيّ، الذي تقرّر في سور القرآن. والطريف، عند صاحب **(الموافقات)**، أنّ ضبط العموم والخصوص لا يمكن أن يُردّ إلا إلى مقاصد المتكلّم؛ «فالحاصل أنّ العموم إنّما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان»[3]؛ لأنّ الخطاب قد يبين في أصل وضع ألفاظه عن معنى ليس هو الذي قصده المتكلّم، وليس هو، أيضاً، ما يفهمه السّامع أو

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 269. ويعلّق الشيخ دراز محقق الكتاب: «لمّا حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحسّ والدليل السمعيّ. قال القرافي: الحصر غير ثابت، فقد يقع التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد، فإنّ العادة تقضي أنّك لم ترَ كلّ الناس». انظر: الشاطبي، الموافقات، 3/ 269، الإحالة رقم5. وواضح أنّ القرافي يقصد ما يتبادر إلى ذهن المتلقي من دلالة تعود إلى العادة في الاستعمال.

(2) المصدر نفسه، 3/ 274-275.

(3) المصدر نفسه، 3/ 271.

القارئ، بعد أن تمرّس بالعوائد الاستعماليّة التي جرت بها اللغة. ومن ذلك استعمال العموم، والقصد منه البعض دون سواه، والعكس مستفاد، أيضاً، «كما أنّه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمراد جميع الأرض... ومنه ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾ [الرَّحمٰن: 17] = ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: 84]، فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلّم بمراد»[1]. وما لا يخفى علينا أنّ اهتمام الشاطبي بمقاصد الشارع في النصّ القرآنيّ، وفي النصّ الدينيّ عموماً، قد دفعه إلى إيلاء أهميّة كبرى لموقع الآيات داخل السّورة الواحدة، وحتى داخل سور القرآن عموماً، وهو ما يوضّحه قوله: «فأمّا قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعَام: 82]، فإنّ سياق الكلام يدلّ على أنّ المراد بالظلم أنواع الشّرك على الخصوص، فإنّ السورة من أوّلها إلى آخرها مقرّرة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشّرك»[2]. وليس حضور تركيب «سياق الكلام»، في شاهد الشّاطبي السابق، إلا دليلاً على أنّ الجهود، التي بذلها الأصوليّون، قد لامست بعض المقوّمات المهمّة، التي يقوم عليها الدرس الدلاليّ السّاعي إلى محاصرة المعنى، وإدراك القواعد المتحكّمة في إجراء اللغة؛ بل إنّهم كثيراً ما عبّروا عن وعي صريح بأنّ الدلالة دلالتان تحصل الأولى بأصل الوضع عندما تكون الألفاظ معزولة بعضها عن بعضها الآخر، دون أن يكتنفها سياق معيّن، فتدرس الألفاظ في شكلها الإفراديّ، وتتحقّق الدلالة الثانية عندما تجري الألفاظ داخل مقام وسياق معيّنين، فتساعد القرائن الحاليّة والمقاميّة في تحديد مقاصد المتكلّم؛ أَنفهم على وجه العموم أم على وجه الخصوص؟

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 269-270.

(2) المصدر نفسه، 3/ 276. وهو ما حلّله حلّاق في فصله:

the primacy of the Qur'an In shatibi's legal theory, op.cit, pp. 74-75.

غير أنّ هذه الجهود لم تتّسق في إطار رؤية تأليفيّة متكاملة يمكن أن تمثّل مدخلاً تمهيديّاً لنظرية متناسقة؛ إذ بقيت جهود الأصوليّين، على أهمّيتها، مشتّتة فيها ما فيها من هدر للطاقة في الاستدلال، والحجاج، والسجال، الذي لا يخلو، أحياناً، من تعصّب للرّأي. وهو ما أعاق، في نظرنا، ظهور رؤية تأليفيّة تأخذ بكلّ عناصر السّياق والمقام، فتشبّث أرباب العموم القائلون بقطعيّة دلالة (العامّ) بالمستوى المعجميّ، وتشبّث القائلون بظنيّة دلالة (العام) من أرباب الخصوص بالمستوى السّياقيّ، ولم ينجح أصحاب الوقف في فرض رؤيتهم، التي كان يمكن أن تكون نواة أقرب منطقياً لتكون مهاداً لقيام نظريّة تهتمّ بالدّلالة وطرائق الإحاطة بها. ولعلّ أسباب عدم تحقّق ذلك تعود، في تقديرنا، إلى أنّ الدرس الدلاليّ خاصّة، واللّغويّ عامّة، إنّما كان، عند الأصوليّين، جسراً لا تكمن أهميّته في ذاته، بقدر ما تكمن في العبور من خلاله إلى الأحكام التي تضمّنها النصّ القرآنيّ خصوصاً، والنصّ الدينيّ على وجه العموم. ولعلّ الهواجس التشريعيّة، والأهداف البراغماتيّة، وهدر الطاقة في المحاجّة التي اتّسمت بها مقاربات علماء الأصول لنصوص التشريع، من الأسباب المهمّة التي حالت دون ظهور رؤية متكاملة للدّلالة، أو نظريّة متناسقة المعالم.

3- إشكاليات التخصيص:

لئن كانت مسألة التعارض بين العامّ والخاصّ هي أولى المسائل المترتّبة على الاختلاف في تحديد دلالة النصّ العامّ بين الظنيّة والقطعيّة، فإنّ المسألة الثانية، التي تفرّعت عن الاختلاف بين الأصوليّين في تحديد دلالة العامّ، تتعلّق بجواز تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد وبالقياس.

وأمّا تخصيص عامّ القرآن بغيرها من المخصّصات، فلم تكن، على العموم[1]، محلّ اختلاف كبير بين الأصوليّين؛ ولذلك نكتفي بعرضها على

(1) قلنا على العموم، نظراً إلى أنّ الأصوليين اختلفوا بعض الاختلاف في التخصيص بـ: «العرف»، وبالمصالح المرسلة، وبقول الصحابيّ، وهو ما نعود إليه لاحقاً.

نحو موجز، مثلما نطقت به المدوّنة الأصوليّة، على اختلاف مذاهب أصحابها وانتماءاتهم العقديّة، فأساس اتّفاقهم في مبدأ تخصيص النصوص الشرعية العامّة؛ إذ «لا تعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إمّا بدليل العقل، أو السّمع، أو غيرهما، وكيف ينكر ذلك مع الاتّفاق على تخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزُّمَر: 62]»[1]، غير أنّ ما تنطق به المدوّنة الأصوليّة يشير، أيضاً، إلى الاختلاف في عدد المخصّصات، وأنواعها، وشرائط تحقّقها.

ولقد اتّفق الأصوليّون على أنّ العامّ نصّ يستغرق جميع أفراد مفهومه، مثلما اتّفقوا، أيضاً، على جواز تخصيصه متى حضرت القرائن التي تدلّ على خروجه من حيّز العامّ ودخوله في حيّز الخاصّ؛ ولذلك نجدهم يقفون عند آليّات التخصيص، وأنواع المخصّصات بعد ضبط مفهومه، وكثيراً ما كانوا يسعون، أثناء ذلك، إلى التمييز بين النّسخ والتخصيص، على اعتبار التشابه بينهما. يقول البصريّ: «فأمّا التخصيص فقد يستعمل على موجب اللّغة، وعلى موجب العرف. واستعماله على موجب اللّغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو زماناً»[2]. وأمّا النسخ، فهو «إخراج بعض ما تناوله دليل شرعيّ بنفسه أو بقرينة، بدليل سمعي متراخٍ»[3]. فالتخصيص والنسخ إنّما هما آليّتان من آليات ضبط الدّلالة لاستخلاص حكم شرعيّ يحتاج إليه المكلّفون. ومهما يكن اختلاف الأصوليّين في اعتبار النّسخ ضرباً من ضروب التخصيص، أو عدم اعتباره كذلك، فإنّ المهمّ عندنا، في هذا المستوى، هو أنّ التخصيص طريقة

---

(1) الغزالي، المستصفى، 2/ 98-99. وانظر: الورجلاني، الإنصاف، 1/ 127. والشريف المرتضى، الذريعة، 1/ 284. والمحقق الحلّي، معارج الأصول، ص96. ويقول الشوكاني: «اتفق أهل العلم سلفاً وخلفاً على أنّ التخصيص للعموميات جائز، ولم يخالف في ذلك أحد ممّن يُعتد به». إرشاد الفحول، ص144.

(2) البصري، أبو الحسين، المعتمد، 1/ 234.

(3) المصدر نفسه، 1/ 235.

لإخراج بعض أفراد العامّ من الحكم. وهو أمر يشترك فيه علماء الأصول مبدئيّاً، غير أنّ أشكال تحقّقه، وطرائق تجلية مواضعه، وشروط قبوله، كانت مجالاً من مجالات الاختلاف بينهم.

أ- تخصيص عامّ القرآن بالقياس:

لقد ساد اتّفاق بين علماء الأصول على أنّ تخصيص نصّ العامّ يتمّ إمّا من خلال أدلّة متّصلة بالنصّ لا تستقلّ عنه، وإمّا من خلال أدلّة منفصلة عن النصّ فتستقلّ بذاتها. يقول الطوسي: «فأمّا الأدلّة، التي يعلم بها التخصيص، فعلى ضربين: أحدهما ما يتصل بالخطاب من الكلام، والآخر ما ينفصل منه من الأدلّة. وما يتّصل بالخطاب ينقسم أقساماً منها: الاستثناء... ومنها الشرط... ومنها تقييد الخطاب بالصّفات... وما ينفصل من الأدلّة على ضربين: أحدهما دليل يوجب العلم من دليل العقل، أو الكتاب، أو السنّة المقطوع بها، أو الإجماع»[1]. وبذلك، دأب علماء الأصول في آثارهم على تخصيص فصول لدراسة المخصّصات المتّصلة، أو غير المستقلة، وهي التي تكون جزءاً من النّص المشتمل على العامّ مثل التخصيص بالاستثناء، وبالشرط، وبالغاية، وبالصّفة، وأضاف بعضهم التخصيص ببدل البعض من الكلّ. ولمّا كان علماء الأصول لا يختلفون عموماً في هذه المخصّصات،

(1) الطوسي، أبو جعفر، العدة، 1/ 311. وأمّا الضرب الثاني، الذي يذكره الأصوليّ الإماميّ في شاهده، ولم نذكره في المتن، فهو الذي لا يوجب العلم عنده، ويقصد بذلك تخصيص العامّ بخبر الواحد والقياس، وهو ما نعود إليه لاحقاً. أمّا الشيخ المفيد، وهو أستاذ الطوسي، فإنّه يحصر المخصّصات في ثلاثة هي: «العقل، والقرآن، والسنة الثابتة». الشيخ المفيد، مختصر التذكرة، 2/ 22. واللّافت، في تقديرنا، غياب الإجماع مخصّصاً لعامّ القرآن عند الشيخ المفيد، في حين سيظهر ذلك عند تلامذته، مثل أبي جعفر الطوسي. العدّة، 1/ 311. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علماء الاثني عشريّة المتأخّرين، كالمحقق الحلّي، على سبيل المثال. معارج الأصول، ص96. وهو ما يؤكّد تطوّر الفكر الأصوليّ الإمامي ونضجه، لا من خلال احتكاكه بالمذاهب الأصوليّة الأخرى فحسب، وإنّما بفعل جدله مع الواقع التاريخيّ أيضاً.

فإنّنا لم نرَ حاجة إلى التوسّع في ضبطها، وتقديم أمثلة عليها[1]. وقد عقد الأصوليون، أيضاً، فصولاً لاستعراض المخصّصات المستقلّة أو المنفصلة مثل التخصيص بالعقل، أو بالكتاب، أو بالسنّة المتواترة المقطوع بها، أو بالإجماع، ولكنّهم اختلفوا في جواز التخصيص بقول الصحابيّ، والعرف، والعادة، ولاسيما التخصيص بخبر الواحد والقياس، وهو ما سنقف عنده لدى عدد من الأصوليّين، الذين ينتمون إلى مذاهب متنوّعة ومدارس كلاميّة مختلفة بحثاً في أسباب هذا الخلاف ونتائجه وآثاره في الأحكام.

وتفطّن ابن حزم الأندلسيّ إلى أهميّة مسألة التخصيص، وأثرها البالغ في الأحكام المستنبطة من نصوص الشرع، فقال: «هذا باب كثر فيه التخليط، وعظمت فيه الأغاليط، ولو قلنا: «إنّه أصل لكلّ خطأ وقع في الشرائع لم يبعد عن الصواب»[2]. ولا يكتفي الفقيه الظاهريّ بهذا التنبيه، وإنّما يبلغ به الأمر إلى تكفير كلّ الذين يجيزون تخصيص عامّ القرآن على نحو يختلف عمّا يقرّه المذهب الظاهريّ.

ولذلك كان من المنتظر أن يعمد أتباع المذهب الظاهريّ إلى حمل الألفاظ على عمومها أخذاً منهم بالظاهر من الأشياء، «وقالت طائفة: الواجب حمل كلّ لفظ على عمومه، وكلّ ما يقتضيه اسمه دون توقّف، ولا نظر، لكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذٍ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر»[3].

ويبحث صاحب الإحكام في الوجوه، التي تنقل فيها الأسماء عن مسمّياتها، وعن الأدلّة التي تقضي بتخصيص بعض أنواع الخطاب العامّ.

---

(1) انظر، مثلاً، فضلاً عن المصادر الأصولية التي اعتمدناها: سعد، محمود، مباحث التخصيص عند الأصوليّين والنحاة، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ت)، ص55-207. علماً بأنّ بعض الأصوليين أضافوا مخصّصات متصلة أخرى من قبيل التخصيص بالحال، والظرف، والجار والمجرور، والتمييز، والمفعول له.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 390.

(3) المصدر نفسه، 3/ 361.

ولئن كان الأصوليّون من شافعيّة، وحنابلة، وحنفيّة، وغيرهم، يفصّلون أنواع المخصّصات، فإنّ ابن حزم يحصرها في صنفين؛ ذلك أنّ التخصيص عنده إمّا أن يكون من قبيل «الطبيعة»، وإمّا من قبيل «الشريعة». «فالطبيعة» عنده ما دلّ العقل بموجبه على أنّ اللّفظ منقول من موضوعه إلى أحد وجوه النقل الذي قدّمنا، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: 173]، فصحّ، بصريح العقل، أنّ المراد بذلك بعض الناس. وأمّا (الشريعة)، فهي أن يأتي نصّ قرآن أو سنّة، أو نصّ فعل منه عليه السلام، أو إجماع على أحد وجوه النقل»[1]. فالمخصّصات، عند الفقيه الظاهريّ، إذاً، إمّا أن تنبع من العقل، وهو ما يشترك فيه مع غيره من علماء الأصول، على الرغم من أنّه يتفرّد بتسمية هذا المخصّص بمصطلح «طبيعة»، وإمّا أن ينبع التخصيص من النقل قرآناً وسنّة قوليّة وفعلية؛ أي: «نص فعل» من الرّسول، أو إجماع من المسلمين.

إنّ الموقف الظاهريّ من التخصيص قد انبنى، إذاً، على رؤية متأثرة تأثراً واضحاً بالأطروحة الشافعيّة، غير أنّها رؤية تستند، كذلك، إلى انسجام واتساق واضحين بالنظر إلى المنطق الظاهريّ، الذي يرى أنّ عامّ القرآن هو المعنى الظاهر الذي يجب الأخذ به، والالتزام بمنطوقه؛ ولذلك جعل ابن حزم الاستثناء والتخصيص من أنواع البيان. يقول: «إنّ التخصيص أو الاستثناء نوعان من أنواع البيان؛ لأنّ بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكميّاتها... وقد يكون باستثناء... وقد يكون حكماً وارداً بلفظ الخبر مستثنى من جملة أخرى، وهذا يسمّى التّخصيص»[2].

ولا يمثّل تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد إشكالاً عند صاحب **(الإحكام)**؛ ذلك أنّ تخصيص الأدلّة بعضها ببعضها الآخر جائز عند الظاهريّة عموماً، على أساس أنّ نصوص الشريعة تتنزّل عندهم في منزلة

(1) المصدر نفسه، 3/ 398.

(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 79.

واحدة، فالسنّة لون من ألوان الوحي، فلا يختلف وحي السنّة كبير اختلاف عن وحي القرآن. يقول ابن حزم: «وكلامه [الرسول] وكلام ربّه سواء في أنّه كلّه وحي، وفي أنّه كلّه لازمة طاعته، فالآيات والأحاديث المبيّنة لها مضموم كلّ ذلك بعضه إلى بعض، غير مفصول منه شيء عن آخر؛ بل هو كلّه كآية واحدة، أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النصّ الوارد دون بعض»[1]. ولمّا كان هذا الأصوليّ الظاهريّ يذهب إلى قطعيّة خبر الآحاد، واعتباره موجباً للعلم، لم يرَ بأساً في تخصيص عامّ القرآن به، شأنه في ذلك شأن جمهور الأصوليّين من الشافعيّة والحنابلة على وجه العموم.

بيد أنّ المذهب الظاهريّ يتمايز عن جمهور الأصوليّين من الشافعية خاصّة في رفض تخصيص عامّ القرآن بالقياس؛ انطلاقاً من رفض الظاهرية القياس في التشريع بصورة مطلقة. يقول ابن حزم: «وممّا تناقض فيه القائلون بتخصيص النصوص بالقياس أن قالوا بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: 234]، فقال المدخول بها، وغير المدخول بها، سواء. ولم يقيسوا غير المدخول بها في الوفاة على غير المدخول بها في الطلاق... فإن كان القياس حقّاً، فليستعملوه في كلّ مشتبهين، وإن كان باطلاً فليجتنبوهُ»[2]. والنصّ لا ينطق برفض الظاهريّة تخصيص عموم القرآن بالقياس فحسب، وإنّما يكشف، بالإضافة إلى ذلك، عن ردّهم آلية القياس وطعنهم في العاملين بها؛ لأنّهم وجدوهم متردّدين في القول بالقياس وتطبيقه حيناً، وعدم اعتماده حيناً آخر، وهو ما يرفضه الظاهريّة من حيث المبدأ.

ونجد ما يماثل هذا الرّفض المبدئي لتخصيص عموم القرآن بالقياس لدى أصوليّي الشيعة الإماميّة؛ بل شاع عندهم، على اختلاف أطيافهم، ردّهم القياس أصلاً من أصول التشريع، فكان أولى عندهم أن يطعنوا في حجّيته مخصّصاً لعامّ القرآن، وهو ما يعبّر عنه أبو جعفر الطوسي بقوله: «اعلم أنّ

(1) المصدر نفسه، 3/ 363.
(2) المصدر نفسه، 3/ 98.

الكلام في هذه المسألة قد سقط عنّا؛ لأنّا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخصّ العموم»[1]. فالاجتهاد أو القياس، اللّذان يماهي بينهما الشافعي، إنّما هما آليتان مرفوضتان في الفكر الأصوليّ الشيعيّ؛ لأنّ علماء الإماميّة وغيرهم ذهبوا (في حدود اطّلاعنا) إلى أنّ أصول التشريع توجب القطع واليقين، اللّذين لا يمكن للقياس عندهم أن يحقّقهما. ولمّا كان الأمر على هذا النّحو، صار تخصيص عامّ القرآن بالقياس لا ينهض حجّة يمكن الاطمئنان إليها. يقول الطوسي: «إنّ العموم دليل يوجب العلم، والقياس عن من قال به يوجب غلبة الظنّ، ولا يجوز أن ينتقل عمّا طريقه العلم إلى ما يقتضي غلبة الظنّ»[2]. ويبدو أنّ هذه الطريقة في الطعن على القائلين بجواز تخصيص عامّ القرآن بالقياس هي ذاتها التي استقرّت عند الاثني عشريّة، وعرفت نضجها عند أبي جعفر الطوسي، وليس أدلّ على ذلك ممّا يطالعنا لدى أستاذه الشريف المرتضى؛ إذ يتوسّل بالمنهجيّة ذاتها لإبطال القول بالقياس، فلا معنى عنده لتخصيص عامّ القرآن بحجّة لا تكتفي بذاتها، ولا تستقلّ عن غيرها من الأدلّة. يقول: «وجملة القول في هذا الباب أنّ [كذا] كلّ شيء هو حجّة في نفسه لابدّ من تخصيص العموم به»[3]. ولمّا كان القياس لا يقوم حجّة عند الشيعة؛ لأنّه يعتمد بالضرورة على نصوص الشريعة وأدلّتها، فإنّه صار آلية مرفوضة عندهم جميعاً؛ «قد علمتم أنّ القياس ليس بحجّة في نفسه بدليل العقل، وإنّما يثبت كونه حجّة بالسّمع»[4]. ولا يختلف رأي

---

(1) الطوسي، العدّة، 1/ 352.

(2) المصدر نفسه، 1/ 353. وهو ما يذهب إليه الشريف المرتضى عند ضبطه مخصّصات عامّ القرآن. يقول: «وقد بينا أنا نترك ظاهر الكتاب، ونخصّ عمومه بدليل العقل والسنّة المعلومة والإجماع، فيجب مع هبوط درجة القياس عنها ألا ندع ظاهر العموم، وأن نكتفي في الدّفع له بتناول ظاهر الكتاب بخلاف موجبه حتى يكون القياس بخلاف الأدلّة القاطعة». الذريعة إلى أصول الشريعة، 1/ 287.

(3) الشريف المرتضى، الذريعة، 1/ 271.

(4) المصدر نفسه، 1/ 285. وانظر، في الصفحة ذاتها، نقاش المرتضى للقائلين: إنّ =

المحقق الحليّ عن مذهب شيخيه في مسألة تخصيص عامّ القرآن بالقياس[1]، على الرغم من أنّه يختلف عنهما في مسائل أخرى، على نحو ما سنرى.

أمّا المعتزلة، فيبدو أنّهم كانوا أشدّ المدافعين حماسةً عن جواز تخصيص عموم نصّ القرآن بالقياس. ويُبرز خطابهم الأصوليّ رغبةً واضحة في ردّ حجج الطّاعنين عليهم اعتمادهم القياس أصلاً من أصول الفقه من ناحية، ومخصّصاً من المخصّصات المستقلّة من ناحية أخرى؛ ولذلك عمد القاضي عبد الجبّار، على سبيل المثال، إلى إبراز التمايز بين اعتماد القياس آليّة من آليّات التخصيص والقياس دليلاً من «أدلّة العقول». يقول: «وقد يخصّ العموم بما لا تثبت به الأحكام ابتداء، وهو أدلّة العقول؛ لأنّها لا تدلّ على الأحكام الشرعيّة، وتدلّ على التخصيص»[2]. ويقيم القاضي عبد الجبار حجّته على مثال دقيق يتّفق فيه الأصوليّون على اختلاف أطيافهم، من جوّز منهم التخصيص بالقياس، ومن لم يجوّز. وهو مثال الصلاة، التي لا خلاف في أنّ السّمع قد أوجبها فريضة على المسلمين، ولكنها سقطت عن المجانين وغير المكلّفين بدليل العقل، وهو ما يؤكّد، عند القاضي عبد الجبار، أنّ العقل، على الرغم من أنّه ليس أصلاً من أصول التشريع باتّفاق، فإنّه مع ذلك مخصّص لما جاء عامّاً في القرآن: «فعلى هذا الوجه، صحّ التخصيص بها، [أدلّة العقول] وإن لم يصحّ ابتداء إثبات الأحكام الشرعيّة بها»[3]. فالأصوليّ المعتزليّ لا يميّز بين أن يكون الخطاب دليلاً بنفسه أو دليلاً بغيره يعرف به التخصيص، مثلما تعرف به الأحكام، وما من شكّ في

= العبد كالأمّة في تنصيف الحدّ، وإنّ الأمّة قد حجبت الأم بالأختين [في الميراث]، وهو يرفض التعويل على القياس، ويؤكّد أنّ الحكم في هذه المسألة إنّما اعتمد نتيجة إجماع الأمّة، وليس بناء على القياس.

(1) انظر تحديد المخصّصات عند المحقّق الحلّي، معارج الأصول، ص89.

(2) القاضي عبد الجبّار، المغني، الشرعيات، تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط1، 1963م، 17/ 89.

(3) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

أنّ الجدل الخصيب، الذي برز في (**المغني**)[1] حول التخصيص بخبر الآحاد وبالقياس إنّما كان ثمرة من ثمار الاختلاف بين الأصوليّين في عدد من المسائل المهمّة، مثل مباحث التخصيص، فضلاً عن أنّ هذا الجدل يكشف عن تأثر الدّرس الأصوليّ بالواقع، وبما يروج فيه من مواقف وأفكار متباينة.

ولقد كان أهل السنّة، ولا سيما من الشافعيّة، والحنبليّة، والمالكيّة، يقرّون طبعاً بتخصيص عامّ القرآن بالقياس، ونقف على أثر ذلك، لدى أبي محفوظ الكلوذاني الأصوليّ الحنبليّ، الذي لخّص، بشكل واضح، ما ذهب إليه جمهور العلماء من الحنابلة وغيرهم. يقول: «يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنّة بالقياس في أحد الوجهين. وهو اختيار شيخنا وأبي بكر، وبه قال الشافعي، وأبو الحسن الكرخي، وغيرهما من الفقهاء والمتكلّمين، والوجه الآخر أنّه لا يخصّ به، ولا يعارض به الظاهر، وهو اختيار أبي الحسن الجزري من أصحابنا، وابن إسحاق بن شاقلا، وبه قال الجبائي، وغيره من الفقهاء»[2]. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ نسبة تخصيص عموم القرآن، بالقياس إلى أبي الحسن الكرخي، ليست على الإطلاق؛ بل إنّه يشترط أن يكون العامّ مخصّصاً بدليل منفصل[3]. وقد فرّع فخر الدين الرازي أقوال العلماء من الشافعيّة وغيرهم في مبدأ التخصيص بالقياس، فذهب إلى أنّ الأقوال في ذلك ثلاثة. يقول: «يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنّة المتواترة بالقياس، وهو قول الشافعيّ، وأبي حنيفة، ومالك، وأبي الحسين البصريّ، والأشعري، وأبي هاشم أخيراً. ومنهم من منع منه مطلقاً، وهو قول الجبائي، وأبي هاشم أوّلاً. ومنهم: من فصّل»[4]. ومعنى ذلك أنّ بعض الفقهاء لم يجوّزوا التخصيص بكلّ أنواع القياس، وإنّما جوّزوه بالقياس الجليّ فحسب، دون القياس الخفيّ، واختلفوا في ضبط الفروق بين

(1) انظر: المصدر نفسه، 17/ 87.

(2) الكلوذاني، التمهيد، 2/ 120-121.

(3) انظر، على سبيل المثال: الرازي، المحصول، 2/ 588. وراجع، أيضاً: الآمدي، الإحكام، 2/ 536.

(4) الرازي، المحصول، 2/ 585-588.

هذه الأنواع[1]. بينما يذهب أغلب أصوليّي المالكيّة إلى استبعاد الخوض في مثل هذه الأنواع من القياس، ويكتفون بتجويز تخصيص عموم النصوص بالقياس على الإطلاق. يقول أبو الوليد الباجي على سبيل المثال: «يجوز تخصيص العموم بالقياس الجليّ والخفيّ، هذا المحفوظ عن القاضي أبي محمّد، وأبي تمّام، وعن أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعيّ»[2]. ويبدو، إذاً، أنّ جوهر الخلاف بين علماء الأصول، داخل المذاهب السنيّة ذاتها، يعود، مرّة أخرى، إلى ثنائية القطعيّ والظنيّ في النصوص وفي الأدلّة الشرعيّة. فهم، وإن اتّفقوا على مبدأ تخصيص القياس للنصوص العامّة من القرآن، فإنّهم في تقديم أحد الدليلين على الآخر، أو في ترجيح أحدهما على الآخر، قد اختلفوا وتدافعوا، فهل يقدّم الحكم المستمدّ من النص العامّ أم يرجّح عليه الحكم المستنبط من القياس؟ وقد ذهب المالكيّة، مثلاً، إلى التكافؤ بين دلالة العامّ والقياس؛ لأنّهما ظنيّان، ولكنّ دلالة القياس عندهم أقوى لقلّة احتماله فيما يتناوله من العامّ[3]. وقد احتجّ القائلون بتقديم القياس على النصّ العام بحجّتين:

الحجّة الأولى: إنّ العموم يحتمل المجاز والخصوص، ويحتمل أن يستعمل في غير ما وُضِع له أصلاً، وأمّا القياس فلا يحتمل شيئاً من ذلك؛ ولهذا يحسن تقديمه.

الحجّة الثانية: إنّ تخصيص العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب، فهو أولى من تعطيل أحدهما فحسب، أو تعطيلهما معاً.

ولئن طعن الغزالي في الحجّتين كلتيهما[4]، فإنّه أدرك أنّ مبحث تخصيص عموم القرآن بالقياس قد جرّ الأصوليّين إلى الخوض في مسألة تعارض الأدلّة

---

(1) انظر تفصيل ذلك، مثلاً، في: الرّازي، المحصول، 2/ 588 وما يليها.

(2) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، 1/ 271.

(3) انظر تفصيل ذلك، مثلاً، عند: حمّادي، إدريس، العامّ وتخصيصه في الاصطلاح الأصوليّ نظريّة وتطبيقاً، (د.م)، 1408هـ/ 1988م، ص181-184.

(4) الغزالي، المستصفى، 2/ 171.

وتراجحها، فقال أهل الوقف: «وكلّ واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد، وقد تقابلا، ولا ترجيح، فهل يبقى إلا التوقّف؟ لأنّ الترجيح إمّا أن يدرك بعقل أو نقل... ولم يتحقّق شيء من ذلك، فيجب طلب دليل آخر»[1]. وحاول الغزالي، على عادته، أن يتوسّط بين المذهبين، فذهب إلى أنّ الترجيح بين النصّ العامّ من ناحية والقياس من ناحية أخرى، ليس ترجيحاً للدليلين في حدّ ذاتهما، وليس ترجيحاً مطلقاً لأحدهما على الآخر، وإنّما يترجّح أحدهما على الآخر بناء على قوّة الدلالة فيه. يقول: «فإنّ العموم يفيد ظنّاً، والقياس يفيد ظنّاً، وقد يكون أحدهما أقوى في المجتهد نفسه، فيلزمه اتّباع الأقوى... إذ ليس كون هذا عموماً، أو كون ذلك قياساً ممّا يوجب ترجيحاً لعينهما؛ بل لقوّة دلالتهما»[2]. ويقدّم حجّة الإسلام نموذجين من النصوص القرآنيّة العامّة، التي تمّ تخصيصها بالقياس، الذي صحّ عنده تقديمه؛ لأنّه أقوى دلالة من النصّ العامّ، الذي «كثر المُخْرَج منه، ويتطرّق إليه تخصيصات كثيرة»[3]، ما يعني أنّ تقديم أحد الدليلين على الآخر، في تقديره، ليس أمراً آليّاً منتظماً، وإنّما يخضع للاجتهاد، ودرس الوضعيّات حالة حالة.

ويعتمد صاحب (**المستصفى**) على الآية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: 275]، وعلى الآية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعَام: 145]، فلمّا خصّصت الآية الأولى بالحديث النبويّ «**لَا تَبِيعُوا البُرَّ بالبُرِّ**»[4]، صارت دلالتها على تحليل بيع الأرز والتّمر وغيرهما من المواد أضعف من دلالة قياس الأرز والتمر على البرّ في التحريم؛ ولذلك رجحت دلالة القياس على دلالة عموم النصّ.

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 172.

(2) المصدر نفسه، 2/ 183-185.

(3) المصدر نفسه، 2/ 173.

(4) انظر: فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ج1، والحديث رواه أبو داود 3349، والنسائي 4577.

وأمّا الآية الثانية، فإنّها قد خصّصت بآية التحريم ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، وبذلك أصبحت في دلالتها على تحليل النبيذ ضعيفة، وصار النصّ المحرّم للخمر، وإن لم تنصّ السنّة على أنّ العلّة في الحرمة هي الإسكار، أرجح دلالة على تحريم النبيذ قياساً، وذلك بالمقارنة مع الحلية، التي دلّ عليها النصّ العامّ[1] [الأنعام: 145]، والواضح أنّ المسألة أمست خلافيّة بين الأصوليّين من المذهب نفسه؛ بل هي أقرب إلى الاجتهاد، وأبعد ما تكون عن القطع، فها هو سيف الدين الآمدي يشترط في تخصيص العموم بالقياس أن تكون «العلّة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير؛ أي: بنصّ أو إجماع... وإلا فلا»[2]، ويوضح قوله أنّ العلة متى كانت «مؤثرة» فإنّها تنزل منزلة النصّ الخاصّ، فيجوز، حينئذٍ، التخصيص بها، وأمّا إذا كانت العلة «مستنبطة» غير مؤثرة، فيمتنع هنا التخصيص. وينتهي الآمدي إلى إضعاف القياس؛ لأنّ «احتمالات ضعفه كثيرة جدّاً»[3]؛ ليقرّ بترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس[4]. ولقد تفطّن فخر الدين الرازي إلى جوهر المسألة، فأقرّ بأنّ «العموم والقياس دليلان متعارضان، والقياس خاصّ، فوجب تقديمه»[5]، وهو بذلك يقرب كثيراً إلى أطروحة الغزالي، غير أنّ الطريف في مصنّف الرازي أنّه يعرض آراء الخصوم ممّن يمنعون تخصيص العامّ بالقياس عرضاً أميناً لا يكشف عن إلمام الأصولي بالتيارات الرّائجة في عصره فحسب، وإنّما يعكس، أيضاً، قدرة على التأليف والجمع كبيرة. يقول: «واحتجّ المانعون بأمور: أحدها: أنّ الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم، والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون، والمعلوم راجح على المظنون، وثانيهما: أنّ

(1) راجع تحليل ذلك عند: الغزالي، المستصفى، 2/ 173-174.
(2) الآمدي، الإحكام، 2/ 536.
(3) المصدر نفسه، 2/ 537.
(4) المصدر نفسه، 2/ 538.
(5) الرازي، المحصول، 2/ 590.

القياس فرع النصّ، فلو خصّصنا العموم بالقياس، لقدّمنا الفرع على الأصل، وأنّه غير جائز»[1]. وعلى هذا النحو ننتهي إلى أنّ مبحث تخصيص العامّ بالقياس قد جرّ الأصوليّين إلى مسألة كثيراً ما تهرّبوا منها، وتحاشوا الخوض فيها. ونقصد بذلك التعارض بين الأدلّة والترجيح بينها، فضلاً عن أنّ هذا النّوع من التخصيص قد بقي نقطة خلاف حاسمة بين الشيعة والظاهريّة الرافضين للقياس أصلاً من أصول التشريع من ناحية، وبين المذاهب السنية المقرّة به من ناحية أخرى.

ب- تخصيص عام القرآن بخبر الواحد:

لئن كان تخصيص عامّ القرآن بالسنّة المتواترة أمراً متّفقاً عليه بين الأصوليّين، أو يكاد[2]، فإنّ تخصيص النصّ العامّ بخبر الواحد مثّل، فعلاً، نقطة خلاف جوهريّة بين علماء أصول الفقه.

ويذهب أغلب أصوليّي السنّة من شافعيّة، وحنبليّة، ومالكيّة، إلى الإقرار بخبر الواحد مخصّصاً من المخصّصات المستقلّة. ولا شك في أنّ ذلك يعود إلى إيمانهم بأنّه دليل يجب العمل به ضرورة[3]، مع وعيهم بظنيّة العلم، الذي يفيده خبر الآحاد. يقول أبو الوليد الباجي مثلاً: «يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، هذا قول جماعة أصحابنا... وجماعة أصحاب الشافعيّ. وقال بعض المتكلّمين: لا يجوز، وقال عيسى بن أبان: ما خُصّ بدليل جاز تخصيصه بأخبار الآحاد، وما لم يُخصّ بدليل لا يجوز أن يُبتدأ تخصيصه بأخبار الآحاد»[4]. ولم

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 590-591.

(2) عمدنا إلى فعل المقاربة (يكاد)؛ لأنّ بعض كتب الأصول تشير، صراحةً، إلى أنّ مسألة تخصيص العامّ بالسنّة المتواترة لم يكن بالأمر المقطوع به عند الجميع؛ بل كان هو، أيضاً، مدار جدل وسجال. ويكفينا، شاهداً على ذلك، قول ابن حزم: «إنّ على من يقول لا أخصّص القرآن بالحديث الصّحيح أن يستحي». الإحكام، 2/ 203. وانظر، أيضاً، القاضي عبد الجبار، المغنى، 17/ 89.

(3) انظر، على سبيل المثال: الرازي، المحصول، 2/ 579.

(4) الباجي، إحكام الفصول، 1/ 268.

نجد كبير اختلاف بين موقف هذا الأصوليّ المالكيّ ومن سواه من شافعيّة وحنبليّة، فحتّى أبو يعقوب الورجلاني الإباضيّ يكتفي بتقرير مذهب الجمهور، دون إضافة تذكر، باستثناء إلماعه إلى الممارسة التاريخيّة، التي تثبت أنّ المقرّرات الأصوليّة، والآليات المعتمدة في التعامل مع نصوص الشرع، إنّما هي موضوعة لفائدة الفقهاء والقضاة، الذين يحتاجون إليها في البحث عن حلول للنوازل، التي تجري في واقع الناس اليومي. يقول صاحب **(العدل والإنصاف)**: «ولم تزل الفقهاء تستعمل أخبار الآحاد، وتخصّ به عموم القرآن المتيقّن»[1]. وهم، على العموم، يعمدون إلى أدلّة من عمومات القرآن، التي تمّ تخصيصها بأحاديث رواها الآحاد. ويتواتر، لدى الأصوليّين، عدد من النماذج أهمّها تخصيص آية المواريث ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النِّسَاء: 11]، التي خصّصها عندهم قول الرسول «**لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الكَافِرَ وَلَا الكَافِرُ الْمُسْلِمَ**»، أو بقول أبي بكر الصديق إنّ الرسول قال: «**نحن -معاشر الأنبياء- لا نورث ما تركناه صدقة**»[2]، عندما طالبته فاطمة بتركة والدها، مثلما خصّص المسلمون الآية ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّسَاء: 3][3]، أو قوله ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النِّساء: 24][4]، بقول الرسول: «**لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا**»[5]. ولذلك تقرّر، لدى أغلب الأصوليين من الشافعيّة، والمالكيّة، والحنابلة، أيضاً، أنّ خبر الآحاد يخصّص عامّ القرآن دون شكّ،

---

(1) الورجلاني، الإنصاف، 1/ 127. وانظر، كذلك: الكلوذاني، التمهيد، 2/ 117. والرازي، المحصول، 2/ 579. والجويني، البرهان، 1/ 405.

(2) انظر: الرازي، المحصول، 22/ 569. الورجلاني، الإنصاف، 1/ 127. الباجي، إحكام الفصول، 1/ 268-269، وحديث: «لايرث المسلم الكافر...» رواه البخاري 6764 ومسلم 1614، وحديث: «نحن معاشر الأنبياء...» ذكره ابن كثير في تفسيره 5/ 207 .

(3) الباجي، إحكام الفصول، 1/ 268.

(4) الرازي، المحصول، 2/ 581.

(5) الباجي، إحكام الفصول، 1/ 269. وأمّا الرّازي، فيضيف، و«بنت أخيها وبنت أختها». المحصول، 2/ 581، والحديث رواه مسلم 1480.

«والجواب أنّ خبر الواحد وإن كان مظنوناً إلا أنّ وجوب العمل به مقطوع بصحته بدليل يوجب العلم، فكان حكمه وحكم ما قطع به سواء في وجوب العمل به»[1]. واللافت في خطاب مجوّزي تخصيص عامّ القرآن بخبر الآحاد من الأصوليّين أمور ثلاثة:

أمّا الأوّل، فاختلافهم، أحياناً، في تعيين الآية العامّة الدلالة، التي خصّصها الخبر الواحد، على نحو ما وقفنا عنده لدى الرّازي والباجي سابقاً، وهو ما يمكن أن نثبت به أنّ التخصيص إنّما قد يتحوّل، أحياناً، إلى آلية أصوليّة لتبرير الواقع التاريخي، أو لترجيح رأي على آخر. ومن قبيل ذلك، رفض أبي بكر تسليم تركة الرّسول لابنته فاطمة استناداً إلى حديث لم يروِه عن الرّسول غير الخليفة الأوّل، وهو، تقريباً، ما يذهب إليه الأستاذ حمادي ذويب، ولكن في إطار أعمّ هو إطار التخصيص بالسنّة على اختلاف أنواعها، عندما يقول: «إنّ تأسيس مشروعيّة تخصيص عموم القرآن بالسنّة كان آلية من آليات الدّفاع في الفكر السنّي، أو الاعتزالي»[2]. فإذا كانت هذه الآلية التبريريّة واضحة في تخصيص عامّ القرآن بالسنّة المتواترة، فأولى بها أن تكون أوضح وأبلغ في تخصيص عامّ النصّ بخبر الآحاد.

أمّا الأمر اللّافت الثاني، فكون علماء الأصول يسعون إلى تأصيل القول بخبر الآحاد، مخصّصاً من المخصّصات المستقلّة بناء على أصل آخر من أصول الفقه هو الإجماع، على الرغم ممّا يخفيه ذلك من وقوعهم في «الدّور» باصطلاح الأصوليّين أنفسهم؛ إذ إنّهم يسعون إلى تأسيس حجيّة أصل ما بناء على أصل آخر. يقول الورجلاني: «والدّليل على جوازه [تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد] إجماع المسلمين»[3]. وكان إمام الحرمين

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، 1/ 269.

(2) ذويب، حمادي، السنّة بين الأصول والتاريخ، ص237.

(3) الورجلاني، الإنصاف، 1/ 127. وانظر تحليل ذلك عند: الرّازي، المحصول، 2/ 582 وما يليها.

قد حاول إثبات هذا الموقف هو أيضاً. ويبدو أنّ العلماء ينطلقون في حججهم من سكوت الصّحابة، عندما استدلّ أبو بكر في كلامه مع فاطمة بنت الرّسول بحديث الواحد الزاعم أنّ الأنبياء لا يورثون، ولم يعترضوا عليه. يقول الباجي: «ولم ينكر ذلك عليه أحد، وهذا تخصيص لعموم القرآن بخبر الواحد، فدلّ على جواز ذلك»[1]. غير أنّ هذا السكوت، في تقديرنا، لا يدلّ بالضرورة على الموافقة والإجماع على الرّأي قطعاً؛ بل لعلّه سكوت يخفي شيئاً من التنازل لفائدة أوّل الخلفاء، ورغبة في تجنّب الاختلاف والفرقة، لاسيّما أنّ الحديث، الذي رواه أبو بكر، وُظّف توظيفاً سياسيّاً، فإذا كان أهل السنّة يقرّونه عموماً، فإنّ الشيعة ردّته؛ بل طعنت فيه لاحقاً؛ لتؤكّد توارث العلم عن النبيّ لدى أهله، وانتقال المعرفة بين آل بيته[2].

ثمّ إنّ اللّافت، أيضاً، في الخطاب الأصوليّ، أنّ أصل «الإجماع»، الذي يعتمد عليه مناصرو تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد، هو ذاته الذي يعمد إليه علماء الأصول من أهل التشيّع لردّ الأخذ بخبر الآحاد مخصّصاً من المخصّصات، فأبو جعفر الطوسي يوضح طريقة التخصيص، التي تمّ بها الانتقال من عام قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النِّسَاء: 11] إلى التخصيص بـ: «الخبر الذي روي: أنّ (**القاتل لا يرث**)[3]

(1) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول، 1/ 269.

(2) يذكر الرازي، في تفسير (الآية11 من النساء)، رفض فاطمة، واحتجاجها على أبي بكر، عند تخصيصه الآية ﴿لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النِّسَاء: 11] بالحديث الذي رواه عن النبيّ يقول: «من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أنّ الأنبياء -عليهم السّلام- لا يورثون، والشيعة خالفوا فيه. روي أنّ فاطمة -عليها السّلام- لمّا طلبت الميراث، ومنعوها منه، احتجوا بقوله عليه الصّلاة والسّلام: «نحن -معاشر الأنبياء- لا نورث، ما تركناه صدقة»، فعند هذا احتجّت فاطمة -عليها السّلام- بعموم قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾، وكأنّها أشارت إلى أنّ عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد». الرازي، تفسيره، المجلّد الخامس، 9/ 217.

(3) رواه الترمذي 2109، والنسائي 2/ 260.

وكان خبراً واحداً؟... قيل لهم: إنّما تركوا عموم آية الميراث بالخبر الذي تضمّن (القاتل لا يرث)؛ لأنّهم أجمعوا على صحّته، فلمّا أجمعوا على صحّته، وعملوه، خصّوا العموم به، وليس ذلك موجوداً في الأخبار التي لا يعلم صحّتها»[1]. فالتخصيص، عند هذا الأصوليّ الإماميّ، قد وقع بناء على الإجماع، وليس بناء على الخبر المنقول عن الآحاد، فوقع في (الدور)، الذي ذكرناه آنفاً. ولنا أن نسأل، في مثل هذه الحالة: أليس من الممكن أن يكون الإجماع قد تحقّق بوساطة هذا الخبر، أم أنّ ظهور الخبر كان نتيجة لإجماع المسلمين؟! أليس الخلاف بين الأصوليّين في النهاية إنّما هو شدّ وجذب بين طرفي هذه الثنائية؟

وأمّا ثالث ما يشدّ انتباهنا، فهو أنّ الأصوليّين يملكون الوعي الصريح بأنّ قاعدة تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد قد تمّ اختراقها في تاريخ المسلمين؛ بل مع الخلفاء أنفسهم، ما دفعهم إلى بذل جهد تبريريّ واضح، سعوا، من خلاله، إلى التقليل من قيمة الحادثة التي تقوّض خبر الواحد مخصّصاً من المخصّصات، عندما طعن عمر بن الخطاب في حديث فاطمة بنت قيس، التي روت عن الرسول أنّه قال «**ليس لها [المرأة المطلّقة] النفقة، ولا السّكنى**». وأثر عن ثاني الخلفاء قوله: «لسنا ندع كتاب الله عزّ وجلّ إلى قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»[2]. وحاول الورجلاني أن ينزاح بالخبر من منزلة الدحض الواضح لخبر الواحد مخصّصاً إلى منزلة القبول لكونه خبراً لقي موافقة الصحابة الحاضرين عمر بن الخطاب في موقفه «فلم ينكر عليه أحد»[3]، فصار التخصيص على هذا النحو مستنداً إلى سلطة الإجماع التي لا يمكن ردّها من حيث المبدأ.

---

(1) الطوسي، العدّة، 1/ 346.

(2) الورجلاني، الإنصاف، 1/ 127-128. الباجي، إحكام الفصول، 1/ 269. والرازي، المحصول، 2/ 582.

(3) الورجلاني، الإنصاف، 1/ 128. في حين عمد بعض الأصوليّين إلى المثال نفسه =

ولم تكن هذه الحادثة، التي خرقت القاعدة الأصوليّة للجمهور، لتمرّ دون شعور العلماء بالحرج، وقد بدا لنا ذلك واضحاً عند فخر الدّين الرّازي، عندما عبّر مانعو التخصيص بخبر الواحد عن رفضهم هذا النمط استناداً إلى قول الرّسول: «**إِذَا رُوِيَ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ**»[1]، فضلاً عن أنّ الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، والمقطوع أولى من المظنون. يقول الرازي: «والجواب... أنّا لا ندّعي تخصيص العموم بكلّ ما جاء من أخبار الآحاد حتّى يكون ذلك وارداً علينا، وإنّما نجوّزه بالخبر الذي لا يكون راويه متّهماً بالكذب والنسيان»[2]. وهو بذلك يشرّع رفض عمر خبر المرأة، على الرغم من أنّ المصادر لا تشير إلى أنّ فاطمة بنت قيس، التي حملت الحديث عن الرّسول، كانت معروفة بالكذب، أو التدليس، أو النسيان.

وبناء على ذلك، إنّنا لا نغالي، عندما نقول: إنّ بعض القواعد الأصوليّة، التي أفضت إليها مقاربة علماء الأصول للنصّ القرآنيّ، والتي تشدّد عدد من العلماء في الدّفاع عنها، والذبّ عن حماها، إنّما هي، في الحقيقة، تستند إلى ضرب من التعالي على الواقع والتاريخ، فتتغاضى عن الممارسات الاجتماعيّة لتنشدّ إلى مقدّماتها النظريّة على حساب ما يجري في الواقع من خروقات اقتضتها إمّا ملابسات الأوضاع الاجتماعية المتحوّلة

= المنسوب إلى عمر لتأكيد الطعن في هذا النوع من التخصيص. يقول الطوسي، على سبيل المثال: «على أنّ المعلوم من حال الصّحابة أنّهم ردّوا أخباراً كثيرة نافت عموم القرآن، واقتضت تخصيصه، نحو ما رُوي عن عمر وغيره أنّهم ردّوا خبر فاطمة بنت قيس في أنّه لا نفقة لها، ولا سكنى. وقالوا: (لا ندع كتاب ربّنا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت؟). وهذا تصريح بأنّه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد». الطوسي، العدّة، 1/ 347.

(1) انظر: ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 1/ 252. والحديث ذكره العجلوني في كتاب كشف الخفاء رقم: 2/ 569.

(2) الرازي، المحصول، 2/ 583.

والمتغيّرة، وإمّا اجتهادات البشر في قراءة نصوص الأحكام. ولعلّ هذا ما دفع بعض الأصوليّين إلى البحث عن تبرير لهذه الخروقات في محاولة منهم لسدّ الفجوة بين النظريّة والواقع؛ أي: بين ما قرّره علماء أصول الفقه من جهة، وممارسات الفقهاء والخلفاء والقضاة من جهة أخرى. وتتنزّل محاولات الأصوليّين المتأخّرين مثل الرّازي، في إطار السّعي إلى جعل هذه الخروقات استثناءات في التاريخ لتأكيد القاعدة.

ولقد كان بعض أصوليّي الحنفيّة من أكثر المعارضين لتخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد، حماسة ذلك أنّهم يؤكّدون، وفاء لنفس رؤيتهم لثنائيّة الظنّ والقطع، التي وقفنا عندها في تخصيص العامّ من النصوص بالقياس، أنّ العامّ، عندهم، قطعيّ في دلالته وثبوته. أمّا خبر الواحد، فظنّي الثبوت فلا يعقل، إذاً، أن يخصّص الظنيّ القطعيّ مهما يكن من أمر؛ ولذلك يعمد البزدوي إلى تفسير ذلك باستعمال ثنائيّة «المتن» و«المعنى»، والمصطلح الأوّل يشير، عنده، إلى طرق الرواية والتحمّل، وهو ما اتّفق علماء الأصول على وسمه بـ: «الثبوت». وأمّا المصطلح الثاني، فهو الذي تواضعوا عليه باسم الدّلالة، التي يفيدها الحديث، في حدّ ذاته، بغضّ النظر عمّن نقله، وعن عدد ناقليه. يقول الأصوليّ الحنفيّ: «إنّ العامّ من الكتاب لا يُخصّ بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعيّ، ولا يزال على الكتاب بخبر الواحد عندنا... لأنّ المتن أصل، والمعنى فرع له، والمتن من الكتاب فوق المتن من السنّة لثبوته ثبوتاً بلا شبهة فيه، فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى»[1]. فالحنفيّة، إذاً، يردّون هذا النوع من التخصيص؛ لأنّهم لا يرون إمكان ترجيح الظنّيّ على القطعيّ.

ومن طريف ما يمكن تسجيله في هذا المستوى أنّ ذلك الثراء المعرفيّ، الذي تولّد عن السّجال بين المذاهب والفرق كثيراً ما تحوّل إلى ضرب من المناظرات المفتوحة بين الأصوليّين. وقد استوقفنا ردّ دقيق على ثنائية الظنيّ

(1) البزدوي، أصوله، 3/ 19-20.

والقطعيّ الآنفة الذكر ورد لدى المحقق الحليّ، وهو أصوليّ إماميّ متأخّر، يذبّ في شاهده عن القائلين بجواز تخصيص عامّ القرآن بخبر الآحاد، وإن كان ذلك حسب شروط على نحو ما سنرى. يقول: «احتجّ المانع بأنّ العموم المقطوع يوجب العلم، والخبر يوجب الظنّ، ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون... فإنّ تَنَاوُل العموم لموارده مظنون، وإن كان مقطوع النقل، والخبر، وإن كان مظنون النّقل، فتناوله لما يتناوله، والعمل به مقطوع، فتساويا في القطع والظنّ»[1]. فالحلّي، بهذا القول، يبحث عن معادلة جديدة لتحقيق التساوي بين عامّ النصّ القرآنيّ، وخبر الواحد، فإذا كان الأوّل قطعيّ الثبوت في وصوله إلينا متواتراً من الكثير عن الكثير، فإنّه في دلالته ظنيّ؛ لأنّه يحمل معنى العموم. وأمّا خبر الآحاد، فهو، وإن كان ظنيَّ الثبوت باعتبار نقله عن الآحاد، ولم يحقق شرط التواتر، فإنّه قطعيّ الدلالة؛ لأنّه خاصّ، وبذلك يتحقّق التساوي بين الدّليلين، ويجوز، حينئذ، تخصيص العامّ بالخاصّ منهما، غير أنّه يجب أن نشير إلى أنّ هذه الحجّة لا تقنع، طبعاً، إلا من ذهب إلى أنّ العامّ ظنيّ الدلالة.

وكان علماء الأصول من الإماميّة من أكبر المتصدّين (من خارج الفكر السنّيّ) لجواز تخصص عموم القرآن بخبر الواحد، وهم، في ذلك، يستندون، مثل الحنفيّة، إلى حجة القطع والظنّ، باعتبار أنّهم يذهبون مثلهم إلى أنّ العامّ قطعيّ الثبوت والدّلالة خلافاً لما يعتقد الشافعيّة على سبيل المثال. ويلخّص الشريف المرتضى حجّة مذهبه بالقول: «واعلم أنّ شبهة من أحال التعبّد بخبر الواحد في تخصيص أو غيره، التي عليها المدار، ومنها يتفرّع جميع الشبه، أنّ العموم طريقه العلم، فلا يجوز أن يخصّ بما طريق إثباته غالب الظنّ»[2].

---

(1) المحقق الحليّ، معارج الأصول، ص96.

(2) الشريف المرتضى، الذريعة، 1/ 282. وهو ما نجد صداه، أيضاً، عند أبي جعفر الطوسي تلميذه. يقول: «إنّ عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبة الظنّ، ولا يجوز أن يترك العلم للظنّ، فوجب لذلك أن لا يخصّ العموم به». العدّة، 1/ 343.

وبناء على ذلك، أقرّ أغلب علماء الأصول من الاثني عشريّة بمنع تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد. وقد بدا ذلك واضحاً في إحصاء الشيخ المفيد المخصّصات، وقد تعرّضنا إلى ذلك آنفاً، ولكن بدا هذا الاختيار أكثر وضوحاً، وأشدّ دقّة عند الشريف المرتضى عندما يقول: «والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال»[1]، وتجلّى ذلك، أيضاً، عند أبي جعفر الطوسي[2].

ويطالعنا، مرة أخرى، موقف طريف لدى المحقّق الحلّي، لا لجدّة مضمونه، أو قوّة استدلاله، وإنّما لصدوره عن أصوليّ إماميّ متأخّر يشقّ عصا الطاعة، وينزاح، على ما يبدو، عن الموقف الرسميّ المتداول في صفوف الاثني عشريّة، وهو يقرّ، بذلك، صراحة، حين يقول: «يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد، وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، سواء أكان العموم مخصوصاً أم لم يكن، وهو اختيار جماعة من المتكلّمين»[3]. ونلفي الأصوليّ يناقش مواقف المانعين والمجيزين بجرأة لينتهي إلى موقف قريب، في تقديرنا، من الأطروحة الأشعريّة الشافعيّة، مثلما تجلّت خاصّةً مع إمام الحرمين[4]. غير أنّ المحقّق الحليّ يطرح موقفه حلّاً وسطاً بين الرّؤيتين، ويسمه بأنّه ضرب من الوقف أو التوقف، يقول: «والأولى التوقّف، ونجيب عن الأوّل: [المجيز للتخصيص بخبر الواحد] بأنّا لا نسلّم بأنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به **الإجماع**[5] على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة... وما يدّعونه من الأخبار، التي حكم بتخصيص العموم بها، عنه جوابان: عامّ وخاصّ، فالعامّ أن نقول: أحصل الإجماع على التخصيص؟ فإن قالوا: لا، سقط

(1) الشريف المرتضى، الذريعة، 1/ 280.
(2) انظر: الطوسي، العدّة، 1/ 343.
(3) المحقّق الحلّي، معارج الأصول، ص96.
(4) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 427-428.
(5) التشديد منّا.

الاستدلال، وإن قالوا: نعم، لا نسلّم أنّه حصل التخصيص بها؛ بل بالإجماع، فإن قالوا: لا بدّ للإجماع من مستند، قلنا: نعم، لكن لا نسلّم أنّ المستند هو ما ذكرتم»[1].

وقد عرضنا الشاهد على طوله؛ لأنّه يكشف منطقاً في التفكير لم يختصّ به الحليّ فحسب، وإنّما هو منطق راج في عصره لدى أغلب الأصوليّين، إنّه منطق يسعى إلى إرجاع الأصول كلّها إلى الإجماع في صورته المطلقة، دون أن يتّفقوا، مثلاً، أهو إجماع المسلمين أم إجماع العلماء في كلّ الأمصار؟ وهل تحقّق هذا الإجماع فعلاً في التاريخ؟ فالمحقّق الحليّ يقف، في النهاية، عند رؤية تَعدّ تخصيص العامّ بخبر الواحد ممكناً إذا تحقّق الإجماع، وهي، بذلك، رؤية لا تنأى كثيراً عن الطرح الشيعي الإماميّ مثلما كنا نتوهّم في البداية، ولا تنأى، كذلك، عن الطّرح الشافعيّ، وهو ما يشرّع وسمه إيّاها بضرب من (التوقف) يعكس، في تقديرنا، نوعاً من الهروب إلى الأمام تحقّق نتيجة شعور الأصوليّ بالحرج، وهو الحرج ذاته الذي عبّر عنه الرّازي، وإن بطريقة أخرى، مثلما أسلفنا؛ إذ يقع تجويز تخصيص ما هو قطعيّ الثبوت بما هو ظنيّ محمول عن الآحاد. وعلى هذا الأساس عبّر موقف الحليّ عن نوع من التردّد والحيرة رأى الأصوليّ الشيعيّ أن لا سبيل للنجاة منهما دون إضفاء طابع الإجماع على كلّ الأدلّة بلا استثناء.

ولم يكن هذا الخلاف الأصوليّ في جواز تخصيص عامّ القرآن بخبر الواحد ليمرّ دون أن تترتّب عليه آثار فقهيّة ناتجة عن الموقف من عامّ النصّ، وأهو قطعيّ أم ظنيّ عند المذاهب السنيّة ذاتها؟ فقد ذهب الحنفيّة، على سبيل المثال، إلى ضرورة العمل بعموم الآية ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، ورفضوا تخصيصه بحديث الواحد القائل: «**ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهَا أَوْ لَمْ يُذْكَرْ**»[2]. وبناء على ذلك، ذهب

(1) المحقق الحليّ، معارج الأصول، ص96.

(2) الحديث لا وجود له في كتب الصحّاح والسّنن بهذه الصيغة، بل رواه أبو داود في =

فقهاء الحنفيّة إلى تحريم الأكل من ذبيحة المسلم إذا تركت التسمية عليها عمداً، في حين قالت الشافعيّة، ومن تابعها، باعتبار العام ظنيّ الدّلالة بتخصيص الآية بالحديث، فأجازوا، بذلك، الأكل ممّا تُركت التسمية عليه عمداً. وهذا وجه من الوجوه التي تأثّرت به الأحكام الفقهيّة نتيجة الاختلاف في مسألة التخصيص بخبر الواحد.

ومن وجوه الاختلاف في فروع العلم المترتّبة على القول بجواز التخصيص بخبر الآحاد ما يستعرضه بعض علماء الشيعة من الإماميّة، فالفرق السنيّة عموماً، والشافعيّة ومن تابعها على وجه الخصوص، يخصّصون الآية ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: 24]، بالخبر الذي يُروى عن أبي هريرة (ت 57هـ) في شأن تحريم نكاح المرأة على عمّتها وخالتها[1]، وهو ما يحترز عليه أبو جعفر الطوسي. يقول: «وأمّا نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، فعندنا يجوز على وجه، فلا يخصّص العموم به»[2]. فالإماميّة لا يردّون، في هذا المثال، الخبر؛ لأنّه نقل عن الآحاد، أو لأنّهم يشكّون في درجة صحّته فحسب، وإنّما يردّون الخبر حتّى باعتبار دلالته ذاتها؛ إذ إنّهم يجدونه مناقضاً لما يذهبون إليه من جواز تحليل نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، إذا توافرت بعض الشروط، وتتمثّل، عندهم، في سماح العمّة أو الخالة به، بعد طلب الإذن منهما. يقول الشيخ المفيد: «ولا بأس أن ينكح الرّجل المرأة وعمّتها وخالتها ويجمع بينهما، غير أنّه لا يجوز أن ينكح بنت الأخ على عمّتها إلا بإذن العمّة ورضاها، ولا ينكح بنت الأخ على خالتها

= المراسيل 431، والبيهقي في السنن الصغرى 4/ 43. ونجده بصيغ أخرى، مثل قول الرّسول: «كُلُوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ». الشاشي، أصوله، ص23. قال الشاشي: «وقلنا كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، أنّه يوجب حرمة متروك التسمية عامداً». أصوله، الصفحة نفسها. وانظر، أيضاً: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 1/ 360-361.

(1) راجع: الرازي، تفسيره، المجلد الخامس، 9/ 43، 44.

(2) الطوسي، العدّة، 1/ 346.

إلا باختيار الخالة وإذنها»[1]. وهذا وجه آخر من وجوه تأثّر الأحكام الفقهيّة الضروريّة في المعاملات التاريخيّة بالقواعد الأصوليّة. فلمّا كان الفقه يمثل جملة الأحكام الشرعيّة، من حيث هي أوامر ونواهٍ تترجم إلى الحلّ والحرمة، ولمّا كان ذلك هو المدلول الذي يشتغل علم أصول الفقه بالبحث في الأدلّة على صواب أحكامه، كان من الضّروري أن يقع الاختلاف في الرّأي بالنسبة إلى النوازل الاجتماعيّة نتيجة اختلاف موجّهات النظر الخفيّة والمعلنة ومقتضيات التباين في المقدّمات النظرية لكلّ مذهب من المذاهب.

ولا شكّ في أنّ سيطرة اتجاه أصوليّ على آخر في الواقع لا يُعزا، بالضرورة، إلى قوّة الحجّة بقدر ما يُعزا إلى حجّة القوّة وشوكة السّلطان؛ الذي يتبنّى مذهباً من المذاهب، ويطعن فيما سواها.

ج- التخصيص بالعرف أو العادة:

لئن كنّا لا نهتمّ، في هذا المقام، بالعرف أصلاً من أصول الفقه الفرعيّة؛ بل نقف عند جواز تخصيصه للنصّ العامّ من القرآن، فإنّ هذا يمثّل، في جوهر الأمر، صدى لذاك، فعلماء الأصول مثلما اختلفوا في شأن العرف، وهل يمكن عدّه أصلاً من أصول التشريع التكميليّة[2]؟ اختلفوا، كذلك، في جواز اعتباره مخصّصاً لعامّ النصّ.

ولا يميّز الأصوليّون بين العادة والعرف، فهما، في أنظارهم، بمعنى واحد؛ إذ العرف عندهم ما اعتاده الناس من قول أو فعل، فالغزالي يذهب إلى أنّ «العادة والعرف ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول»[3]، على الرغم من أنّ علماء القانون الوضعيّ المعاصرين

(1) الشيخ المفيد، تهذيب الأحكام، 1/ 339، باب29، وقد نقلنا الشاهد عن الطوسي، العدّة، 1/ 346، الإحالة رقم7.

(2) انظر حمّادي ذويب، الاجتهاد والقياس والعرف عند الأصوليّين حتّى القرن 6هـ/ 12م، المركز القومي البيداغوجي، 1998م، ص63 وما يليها.

(3) ابن عابدين، رسالة نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت، =

يرون أنّ الفارق الحاسم بين العادة والعرف أنّ المصطلح الأوّل غير ملزم اجتماعياً فيما يُعدّ العرف من المعايير الاجتماعيّة الملزمة؛ إذ تستمدّ قوتها من إرادة الجماعة[1]. وممّا لا شكّ فيه، عندنا، أنّ المقارنة بين المصطلحات في فضاءات معرفيّة متمايزة أمر لا جدوى من ورائه، وإن كان ينهض شاهداً على أنّ المصطلح، في شتى شعب العلوم، يعرف تطوّراً بفعل الزمن، وينضج بعد استقرار الأنظمة المعرفيّة، ورسوخ الأنساق الفكريّة، فيكتسب معاني جديدة ودقيقة لم يكن، في بادئ الأمر، يتّسع لها، أو يختص بها. فالأصوليّون لم يميّزوا بين العرف والعادة، وإنّما كثيراً ما جعلوا الثاني تفسيراً للأوّل أو العكس. يقول أبو الوليد الباجي، على سبيل المثال: «يجوز تخصيص العموم بعادة المخاطبين، وبه قال ابن خويز منداد؛ لأنّ اللّفظ، إذا ورد، حُمِلَ على عرف التخاطب في الجهة التي ورد منها»[2]. فالأصوليّ الأندلسيّ المالكيّ يفسّر العادة القوليّة بأنّها العرف الجاري في بلد من البلدان، وهو قد يختلف عمّا تواطأ عليه الناس في أقاليم ومناطق أخرى.

ويذهب الأصوليّون[3] إلى التمييز بين نوعين من العرف. أمّا النوع الأوّل، فهو العرف القوليّ الذي هو استعمال اللفظ في معنى هو غير تمام مدلوله، حيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة، وطريقه أن يتّفق على هجر المعنى الأصليّ للّفظ، ونقل هذا اللّفظ إلى المعنى الثاني بوساطة الاستعمال

= 1978م، 2/ 112. وللتوسّع في ذلك، راجع محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ط2، 1955م، ص350. والتهانوي، معجم اصطلاحات العلوم الإسلامية، راجع مصطلح العرف.

(1) للتوسّع في ذلك انظر، اللورد دينيس لويدة، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، منشور ضمن سلسلة كتب «عالم المعرفة»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، عدد47، 1981م، ص273.

(2) الباجي، إحكام الفصول، 1/ 275. ويقول الطوسي: «وأمّا العادات فعلى ضربين». العدّة، 1/ 362. وانظر: الكلوذاني، التمهيد، 2/ 158. والأمر ذاته يطالعنا في المعاجم. انظر، مثلاً: الجرجاني، التعريفات، ص171.

(3) راجع، على سبيل المثال: الطوسي، العدة، 1/ 362.

الشائع المتكرّر. ويوضّح الشاشي الحنفيّ في فصل وسمه بـ: (فيما يترك به حقائق الألفاظ): «أحدها دلالة العرف، وذلك لأنّ ثبوت الأحكام بالألفاظ إنّما كان لدلالة اللّفظ على المعنى المراد للمتكلّم، فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس كان ذلك المعنى المتعارف دليلاً على أنّه هو المراد به ظاهراً، فيترتّب عليه الحكم»[1]. ومن الأمثلة المتكرّرة في مصنّفات أصول الفقه إطلاق لفظة الدرهم على النقد الغالب، مع أنّه كان يطلق في الأصل على نوع من العملة دون سواها.

ويورد الحنفيّة، على طريقتهم في أصول الفقه، أمثلة أقرب إلى الأحكام الفقهيّة الفرعيّة منها إلى المعاني الأصوليّة العامّة: «مثاله: لو حلف لا يشتري رأساً، فهو على ما تعارفه الناس، فلا يحنث برأس العصفور والحمامة، وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً كان ذلك على المتعارف، فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمامة»[2]. فالعرف في القول الشائع يقتضي، في المثال الأوّل، أن يكون الرأس المقصود هو رأس الغنم، أو البقر، عند أبي حنيفة[3]، والبيض، في المثال الثاني، إنّما هو بيض الدجاج أساساً. وقد دلّل الأصوليّون، أيضاً، على العرف القوليّ بإطلاق لفظ الدّابة على الحمار أو الخيل، وهي، في الحقيقة، تطلق على كلّ الحيوانات التي تدبّ على الأرض. وهذا هو معنى قولهم إنّ العرف القوليّ هو إطلاق اللفظ العامّ على بعض أفراده. وقد اتّفق الأصوليّون على جواز تخصيص عامّ النصّ بالعرف القوليّ. يقول أبو جعفر الطوسي: «والضرب الآخر [من العادات] أن تكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في بعض ما تناوله، فما هذا حكمه ينبغي أن يخصّ به العموم؛ لأنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الخطاب ينبغي أن

(1) الشاشي، أصوله، ص85.

(2) المصدر نفسه، ص85-86.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر الإحالة رقم 5 من: الكنكوهي، عمدة الحواشي، ص87.

يحمل على ما تعورف، ويترك ما كان موضوعاً له؛ لأنّه، في العادة، قد صار حقيقة فيما اعتيد فيه»[1]. فاللغة تحتاج، إذاً، إلى الأعراف السائدة بين أفراد الجماعة، الذين ينتمون إلى لسان واحد حتى يحقّقوا التواصل فيما بينهم.

وأمّا العرف العمليّ، فهو قصر العامّ على بعض أفراده بموجب عادات النّاس في التعامل، وأعرافهم في العيش، مثل حمل معنى الطعام على القمح، أو الشعير، أو الأرزّ، أو غيرها من الأطعمة حسب اختلاف أعراف الناس بالنظر إلى البلدان التي ينتمون إليها. وهذا النوع من العرف كان محلّ خلاف كبير بين الأصوليّين؛ إذ ذهب الجمهور إلى عدم جواز تخصيص النصّ العامّ به يقول الشيرازي: «وأمّا العرف والعادة، فلا يجوز تخصيص العموم به؛ لأنّ الشرع لم يوضع على العادة، وإنّما وضع في قول بعض الناس على حسب المصلحة، وفي قول الباقين على ما أراد الله تعالى، وذلك لا يقف على العادة»[2]. وبناء عليه إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاصّ، فورد خطاب عامّ بتحريم الطعام كقوله مثلاً: «حَرَّمتُ عليكم الطّعام»، فإنّ جمهور العلماء قد اتّفقوا على «إجراء اللفظ على عمومه في تحريم كلّ طعام، على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره»[3]. وقد ذهب أبو جعفر الطوسي إلى أكثر من ذلك، حين استنكر قول المجيزين. يقول: «وأمّا العادات، فعلى ضربين؛ ضرب منها: هي جهة الأفعال، فما هذا حكمه لا يخصّ به العموم؛ بل يجب على المخاطبين أن ينتقلوا عن تلك العادات لأجل العموم، ويستدلّوا به على تركها، فكيف يخصّ به العموم»[4]. فالطوسي يناقش مسألة العرف من حيث المبدأ باعتباره يرى أنّ العرف الجاري به العمل في أيّ إقليم من الأقاليم مقبول. أما إذا جاء النصّ العامّ، فإنّه قادر

---

(1) الطوسي، العدة، 1/ 362. وانظر: الباجي، إحكام الفصول، 1/ 275.

(2) الشيرازي، أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه، ص21.

(3) انظر: الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، 2/ 534.

(4) الطوسي، العدة، 1/ 362.

على إبطاله، فلا يعقل في نظره، إذاً، أن يخصّص العرف النصّ العامّ، وهو يتّفق في ذلك مع الحنابلة[1] والشافعيّة، الذين يرفضون هذا النوع من التخصيص. على الرغم من أنّنا نقف مع صاحب (المحصول)[2] عند موقف يفصّل فيه بين نوعين من العرف؛ النوع الأوّل يقوم على جريان العادة زمن الرسول، مع عدم منعه عنها، فيخصّص العامّ بها، ويكون التخصيص، حينئذٍ، ليس بالعادة، أو العرف، إنّما بتقريره؛ أي: «بمجموع فعل الرسول عليه السلام»[3]. وأمّا النوع الثاني من العرف، فهو الذي علم عدم جريانه زمن الرسول، فلم يخصّص العامّ به إلا متى أُجمع على فعله، فيكون التخصيص، حينئذٍ، بالإجماع دون غيره.

والحقيقة أنّ الرازي والجويني لا ينأيان كثيراً بهذا التفصيل عن الطّرح الشافعيّ والحنبليّ عموماً، بقدر ما يؤكّدان مقاربة جمهور الأصوليّين الرافضة تخصيصَ عموم القرآن بالعرف، أو العادة العمليّة.

أمّا الحنفيّة والمالكيّة، فقد عَدُّوا التخصيص بالعرف جائزاً. يقول أبو حنيفة: «العرف من المخصّصات، وحُمِلَ الطعام على البرّ؛ لأنّه في عرف أهل الحجاز كذلك»[4]. ويبدو أنّ هؤلاء العلماء قد كانوا أقرب إلى ممارسات الناس وأعرافهم في الأقاليم البعيدة، ولاسيما بعد أن تعقّدت الحياة الاجتماعيّة بفعل انتشار الإسلام، ما جعل السرخسي، مثلاً، يذهب

(1) يرفض الأصوليّون الحنابلة تخصيص عامّ القرآن بالعرف أو العادة. ومن نماذج ما نقع عليه عندهم قول الكلوذاني: «لا يجوز تخصيص العموم بالعادات، نحو أن يكون عادة الناس شرب بعض الدّماء، ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمّها، فإنّه لا يخصّ هذا العموم بالعادة؛ بل يجب تحريم ما جرت به العادة، خلافاً لبعضهم». التمهيد، 2/ 158.

(2) انظر: الرازي، المحصول، 2/ 577-578.

(3) المصدر نفسه، 2/ 577. وانظر، كذلك: الجويني، التلخيص في أصول الفقه، محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، 1/ 452.

(4) الزركشي، البحر المحيط، 3/ 392.

إلى أنّ «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعيّ؛ لأنّ في النّزع عن العادة الظاهرة حرجاً بيّنا»[1]. وهو قانون عمرانيّ اجتماعيّ على غاية من الدقّة يعكس في اعتقادنا وعياً صريحاً بأهميّة الأعراف في حياة المجتمعات.

ويبدو أنّ الأخذ بالعرف، عند الحنفيّة خاصةً، ليس بالأمر المفاجئ، وهم الذين يعرفون باحتفائهم بالرأي؛ بل لعلّ لبيئتهم الحضاريّة، التي انتشر فيها مذهبهم، تأثيراً في ذلك، على أساس أنّها بيئة عرفت قدراً واضحاً من التعقّد في النواحي الاجتماعيّة التي قد تختلف عن غيرها من البيئات القريبة من مهاد الإسلام، ونشأته. وعليه يمكن أن نرى أنّ الأخذ بالعرف قد يعكس ضرباً من المرونة في الاجتهاد، ويصوّر تفاعلاً خصيباً بين النصّ والواقع.

ولا شكّ، عند دارسي أصول الفقه، في أنّ المالكيّة كانوا أكثر العلماء حرصاً على تشريع تخصيص النصّ العامّ بالعرف والعادة؛ ذلك أنّهم ربطوا العرف بما يسمّى عندهم «السنّة الحيّة»، أو السنّة العمليّة، التي تصوّر ما دأب عليه الرسول وأصحابه من عوائد وأعراف عبّر عنها مالك بن أنس (ت 179هـ) في موطّئه بشكل متواتر للغاية، من قبيل قوله: «الأمر عندنا»، أو «الأمر عندنا الذي لا خلاف فيه»[2]. وهي عبارات تحيل على ما تعوّد عليه سكان المدينة من أعمال يدّعون أنّهم رأوا الرسول أو أصحابه يمارسونها، فصارت من قبيل السنّة الحيّة، التي كان لها اعتبار كبير بلغ حدّ التقديس. وقد ناقش يوسف شاخت (joseph schacht) هذا الأمر عند المالكيّة عموماً، وبحث في صدى ذلك في بقية المذاهب، وما ترتّب عليه من جدل خاصّة عند صاحب (**الأمّ**)[3]. وكان أبو إسحاق الشاطبي، في تقديرنا، أفضل من

---

(1) السرخسي، المحرّر في أصول الفقه، بيروت، ط1، 1996م، ص233.

(2) ابن أنس، مالك، الموطأ، برواية اللّيثي، ويليه إسعاف المبطأ برجال الموطأ، تحقيق نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص136، 152، 153، وفي غيرها من الصفحات.

(3) انظر: شاخت، يوسف (Joseph schacht):

Origins of Muhammaden jurisprudence, pp. 61-69.

شرّع للعرف مخصّصاً للنصّ العامّ؛ بل أصلاً من الأصول التكميليّة. يقول: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أقوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثمّ سبب خاصّ لابدّ لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه في الإشكالات، التي يتعذّر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[1]. فمعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها أمر ضروري لكلّ من رام فهم القرآن والسنّة النبويّة؛ بل إنّ القصور عن ذلك مُوقع في اللّبس، وعدم الفهم، والاشتباه. يقول الشاطبي: «إنّه لولا أنّ اطراد العادات معلوم لما عرف الدّين من أصله، فضلاً عن تعرّف فروعه»[2]. وقد استفاد المذهب المالكيّ من الأخذ بالعادة والعرف في تفسير آي القرآن، ولاسيّما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾ [البقرة: 233]. يقول القرطبي، وهو من المالكيّة، في تفسير الآية: «واختلف الناس في الرّضاع هل هو حقّ للأمّ أم هو حقّ عليها، واللّفظ محتمل... ولكن هو [الرّضاع] عليها في حال الزوجيّة، وهو عرف يلزم إذ قد صار كالشرط، إلا أن تكون شريفة ذات ترفّه، فعرفها ألا ترضع، وذلك كالشرط، وعليها إن لم يقبل الولد غيرها واجب»[3].

ويبدو أنّ هذا العرف، الذي يقضي بترفّع المرأة ذات النسب، والشرف، والمال، عن إرضاع ابنها يعود بجذوره إلى الجاهليّة. وقد جاءت الآية موضوع الاهتمام في صيغة تغيب فيها الدّلالة القطعيّة؛ إذ لا تفيد عبارتها الأمر الإلزاميّ، وإنّما جاءت في صيغة خبريّة قابلة للتأويل، وتحتمل قراءات عديدة «واللفظ محتمل؛ لأنّه لو أراد التصريح بكونه [الرضاع] عليها لقال:

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 351. وانظر في طريقته الحجاجية، التي يستدلّ بها على صواب رأيه بإبراز قيمة العادة والعرف، وأنّهما دليل على النبوّة، باعتبار أنّ «المعجزات لدى الأنبياء خرق للعادات»، فصارت معرفة العادات والأعراف أمراً واجباً. الموافقات، 2/ 279-280.

(2) المصدر نفسه، 2/ 280.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3/ 161.

وعلى الوالدات رضاع أولادهن كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البَقَرَة: 233][1]. فالآية عند المالكيّة، إذاً، تترك للمرأة ذات النسب الخيار، ولا تفرض عليها إرضاع ابنها، وإنما هي مندوبة إلى ذلك لا تكره عليه عملاً بالعرف المتداول منذ أزمنة طويلة، ولم يأت نصّ خاص يدعو إلى إبطالها، وإنّما جاء النصّ عامّاً، فخصّص بالعرف السائد بين الناس، وقد أقرّ إمام المالكية ذلك؛ إذ جاء في المدونة، الكبرى: «وسألت مالكاً عن المرأة ذات الزوج أيلزمها إرضاع ابنها: قال: نعم يلزمها إرضاع ابنها، على ما أحبّت أو كرهت، إلا أن تكون ممّن لا تكلف ذلك. قلت لمالك: ومن التي لا تكلف ذلك؟ قال: المرأة ذات الشرف واليسار الكثير التي ليس مثلها ترضع وتعالج الصّبيان في قدر الصبيان، فأرى ذلك على أبيه، وإن كان لها لبن»[2].

وقد ناقش بعض الباحثين المعاصرين ما لعرف قصر الإرضاع على النساء الفقيرات اللاتي لم يستطع أزواجهنّ استئجار ظئر[3] لإرضاع أبنائهن من أثر في تكوين الطفل الرضيع، وظلم في حقّه واضح بسبب امتناع الأمّ ذات اليسار عن إرضاعه بسبب رغبتها في المحافظة على نضارتها وشبابها، فضلاً عمّا لهذه العادة من تناقض مع مبدأ التساوي أمام أحكام الشريعة[4].

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ابن أنس، مالك، المدونة الكبرى، رواية سحنون، ويليها مقدّمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدوّنة من الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2005م، 2/ 304.

(3) «الظِّئر»: بالكسر الناقة تعطف على فصيل غيرها، ثمّ أطلق على المرأة الأجنبيّة تحضن ولد غيرها وترضعه، وعلى الرّجل الحاضن أيضاً، وجمعه أظآر كحمل وأحمال، ويقال للنساء ظئار أيضاً». رشيد رضا، تفسير المنار، 2/ 329.

(4) انظر، على سبيل المثال: الدّريني، فتحي، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، دار الرشيد، دمشق، ط1، 1396هـ/ 1976م، 1/ 597 وما يليها من صفحات؛ حيث يعالج المسألة من وجهة مقاصديّة دقيقة، ويوظف مفهوم المصلحة في تردّدها بين الضروريّ والكماليّ، فيرى أنّ مصلحة الأمّ الموسرة في =

ومن طريف ما وقفنا عليه أنّ المفسّرين القدامى، على اختلاف مذاهبهم[1]، قد تأثّروا، في تأويلهم للآية، بما كان سائداً من أعراف اجتماعيّة قديمة ترفع من شأن المرأة ذات النسب وتعفيها من إرضاع أبنائها تمييزاً لها عن غيرها من الجواري، والإماء، والنساء الفقيرات.

ومن المعلوم أنّ العرف، أصلاً، من أصول الفقه التكميليّة، أو مخصّصاً للعامّ من النصوص يمكن، من حيث المبدأ، أن يؤدّي دوراً حيويّاً في كلّ الأنظمة الفقهيّة، «باعتباره مصدراً لتطوير الممارسة الفقهيّة، وجسراً بين النظريّة الفقهيّة والواقع»[2]؛ بل إنّ العرف، متى تمّ توظيفه بصورة إيجابية، يمكن أن يجعل الاجتهاد في قراءة نصوص الشريعة أكثر انفتاحاً بجعله متفاعلاً مع الواقع موسوماً بالمرونة. فالعرف يمكن أن يكون علامة على علاقة جدليّة بين الأصول في بعدها النظريّ من جهة، والواقع في مستواه العملي المتغيّر عبر الزمن من جهة أخرى. وقد تفطّن بعض الدّارسين المعاصرين إلى أنّه حتّى تلك الحيل الفقهيّة، التي عمد إليها الأحناف

= الحفاظ على النضارة والجمال هي مصلحة كماليّة، أمّا الحفاظ على طعام الرضيع، وأمنه النفسيّ والمادّي، وتكوين شخصيته، فمصلحة ضروريّة، وبناء على ذلك، وجب تقديم الضروريّ على الكماليّ. وانظر، كذلك: ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، ص359-360. والغريب أنّ بعض المعاصرين مازالوا يدافعون عن الرؤية التقليديّة في تخصيص الآية بالعرف، وأنّ الأمر، في تقديرهم، لا حيف فيه، ولا إشكال. راجع، مثلاً: حمادي، إدريس، العامّ وتخصيصه في الاصطلاح الأصوليّ نظريّة وتطبيقاً، ص194-195.

(1) انظر، مثلاً: الطبري، تفسيره، 1/ 503. وانظر: الزمخشري، الكشاف، 1/ 275. بينما نلاحظ بداية العدول عن العادة أو العرف، اللّذين كانا سائدين في القديم فيما اختاره محمد عبده من خلال فهم الآية على أساس أنّ «الأمر فيها للوجوب مطلقاً، فالأصل أنّه يجب على الأمّ إرضاع ولدها. واختاره الأستاذ الإمام. يعني إن لم يكن هناك عذر مانع من مرض ونحوه». رضا، رشيد، تفسير المنار، 2/ 330.

(2) ذويب، حمادي، الإجماع والقياس والعرف عند الأصوليّين حتّى القرن6/ 12م، ص66.

خاصّةً، باعتبارها طريقة لإخضاع النصّ للواقع، لم تكن لتكفي في حلّ المسائل التي تعرضها الممارسة أمام الفقهاء[1].

إنّ المواقف الشافعيّة والحنبليّة الرافضة لتخصيص عامّ القرآن بالعرف أو العادة تعكس رغبة في تكريس سلطة النصّ على الواقع، وجعله يسود على الممارسات الاجتماعيّة مهما تكن مختلفة باختلاف العادات والتقاليد في الأقاليم الإسلاميّة المتباعدة. وهي، في تقديرنا، رغبة واضحة في مأسسة الدّين، وجعله يتّخذ طابعاً إلزاميّاً يشترك فيه الجميع دون استثناء، على الرغم ممّا قد ينجرّ عن ذلك من عسف جليّ على ما تعوّد عليه الناس من أعراف وممارسات لا تتناقض مع روح الإسلام، وجوهر تعاليمه، وأوضح مقاصده.

ثم إنّ التخصيص بالعرف، مثلما دافع عنه الحنفيّة والمالكيّة باستماتة، يمكن أن يتحوّل إلى آلية لتكريس بعض الوضعيات الاجتماعيّة، التي تضرب بجذورها فيما قبل ظهور الإسلام، فيصبح توظيفها عاكساً لرغبة في رفض تغيير الأوضاع القديمة، واستماتة في الدّفاع عن المراتب الاجتماعيّة، التي تقوم على تفضيل بعض الفئات على حساب غيرها. فالعرف، الذي خصّص به المفسّرون آية الرضاع [البقرة: 233]، إنّما يدافع عن مصالح المرأة ذات الشرف والحسب بدفع أذى التعيير بخدمة الولد، متغافلاً عن الاهتمام بمصلحة الطفل الرضيع، والأخطر من هذا أنّ تخصيص النصّ العامّ في القرآن يمكن، على هذا النحو، أن يوظف لإضفاء طابع إسلامي على بعض العادات الاجتماعيّة، «فيتحوّل عمل الأصوليّين والفقهاء، في هذه الحالة ومثيلاتها، إلى مجرّد تبرير سلوك اجتماعيّ شائع، والدفاع عن قيم لا نتردّد في القول إنّها نقيض القيم القرآنية»[2].

---

(1) للتوسع في ذلك، انظر، على سبيل المثال: حلاق، وائل:

The primacy of the Qur'an, p. 90.

Modern shurut works and the dialect of doctrine and practice; In Islamic law and society, ii, 1995, p. 109.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156-159.

وليست المواقف، التي يصدر عنها الأصوليّون في أيّ مذهب من المذاهب نهائية، وإنّما يبدو أنّها تتطوّر حتّى داخل الاتجاه العقديّ أو المذهبيّ الواحد، فإذا كان الغزالي يزعم، مثلاً، أنّ المعتزلة، وعلماء الكلام على وجه العموم، لا يجوّزون تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، نظراً إلى أنّ «الخبر، عندهم، لا يقطع بأصله بخلاف القرآن»[1]. فإنّنا وقفنا عند القاضي عبد الجبّار، وتلميذه أبي الحسين البصريّ، على مواقف تتماثل تقريباً مع الأطروحة السنيّة عموماً، والشافعيّة الأشعريّة خصوصاً؛ بل إنّنا نجد طريقة في الحجاج تكاد تتكرّر بين البصريّ والرّازي على سبيل المثال.

ثم إنّنا وقفنا، كذلك، عند الأطروحة الشيعيّة الاثني عشريّة خاصة، وقد أجمعت على رفض القياس مخصّصاً للنصّ العامّ. غير أنّ الأصوليّين داخل هذا التيّار نفسه قد اختلفوا بعض الاختلاف، وإن كان في الشكل أكثر ممّا هو في المضمون، في تخصيص العامّ بخبر الواحد، فالمحقّق الحلّي، مثلاً، اختار موقفاً وسطاً سمّاه موقف «الوقف» بين المجيزين للتخصيص بخبر الآحاد مطلقاً، والرافضين ذلك كسائر الإماميّة. وهو موقف يتطابق مع المقاربة الأشعريّة متجسّدة خاصّة في مذهب إمام الحرمين الجويني؛ إذ يشترط هو، أيضاً، الإجماع[2] لقبول مثل هذا النمط من التخصيص.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ مسألة العامّ والخاصّ، التي يبلغ فيها انشغال الأصوليّين بالمسائل اللغويّة أقصى ما يمكن الوصول إليه[3]، لم تكن لتحقّق الحسم في فهم الآيات القرآنيّة، ولا في تجاوز الخلاف بين الفقهاء. فالزركشي يحصي في باب (في وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن)[4] ثلاثة وثلاثين

---

(1) الغزالي، المنخول من علم الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1970م، ص174-175.

(2) الجويني، البرهان، 1/ 427.

(3) بنسعيد، سعيد، الخطاب الأشعريّ، ص175.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/ 217-252.

نوعاً من أنواع الخطاب في القرآن، مثل خطاب العامّ والمراد به الخصوص، وخطاب الجنس، وخطاب النوع، وخطاب الجميع بلفظ الواحد، وغيرها. والطريف أنّ كلّ هذه الأنواع يمكن أن تصير إلى عموم أو خصوص، وهو ما يؤكّد غياب القطع في مثل هذه المسائل، وسيطرة الظنّ والاحتمال، وهو ما ينقله فخر الدين الرازي بأمانة، يقول: «وكذلك اختلفوا [الأصوليون] في صيغ الأوامر والنواهي، وصيغ العموم، مع شدّة اشتهارها، وشدّة الحاجة إليها، اختلافاً شديداً»[1]. وقد بدا لنا أنّ علماء الأصول، على اختلاف انتماءاتهم المذهبيّة والكلاميّة، كثيراً ما يهرعون إلى أصل الإجماع كلّما تشعّبت أمامهم السبل، وتعقّدت وجوه التخصيص، على الرغم ممّا يوجد بينهم من فويرقات في فهمهم للإجماع، وشرائط تحقّقه. يقول أبو جعفر الطوسي: «والصحيح، عندنا، من هذه الأقاويل أنّه لا يخصّ العموم إلا بما كان إجماعاً موجباً للعلم، أو يكون قول من دلّ الدليل على عصمته، فإنّ ذلك يخصّ به العموم، وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به»[2]. ومن أدقّ ما عبّر به الأصوليّون عن وعيهم الصّريح بهشاشة القطع في الدلالة من خلال المسالك اللغويّة ما جاء على لسان فخر الدّين الرازي. يقول: «فالصحابة، مع شدّة عنايتهم بأمر الدّين، واجتهادهم في ضبط أحواله، عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدوها في كلّ يوم خمس مرات، وهو كون الإقامة فرادى أو مثناة، والجهر بالقراءة ورفع اليدين، فإذا كان الأمر في هذه الأشياء الظاهرة كذلك، **فما ظنّك باللّغات، وكيفيّة الإعرابات، مع قلّة وقعها في القلوب، ومع أنّه لم يشتغل بتحصيلها وتدوينها [محصّل] إلا بعد انقراض عصر الصحابة والتّابعين؟!»**[3].

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ مسألة التخصيص والوسائل المعتمدة في تحقيقه لم تكن من المسائل اللّغوية الصرف؛ بل يبدو أنّ التخصيص قد أمسى

(1) الرازي، المحصول، 1/ 101.
(2) الطوسي، العدّة، 1/ 362.
(3) الرازي، المحصول، 1/ 108. (والتشديد منّا).

آلية إجرائيّة تمّ توظيفها، أحياناً، لأغراض يتداخل فيها الدينيّ العقدي بالسياسيّ على نحو كبير، ومن ذلك تخصيصهم الآية العامّة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التّوبَة: 103] بقياس الخطاب الموجّه إلى النبيّ وتعميمه بجعله موجّهاً إلى خلفائه من بعده. يقول الطبري: «يقول -تعالى ذكره- لنبيّه محمّداً ﷺ: يا محمّد، خذ من أموال هؤلاء، الذين اعترفوا بذنوبهم فتابوا منها، ﴿صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التّوبَة: 103] من دنس ذنوبهم»[1]. فالخطاب موجّه إلى النبيّ، ومرتبط بحادثة تاريخيّة معروفة ملابساتها، في حين يضيف الشيخ رشيد رضا، قائلاً: «وهذا النصّ حكمه عامّ، وإن كان سببه خاصّاً، عامّ في الأخذ يشمل خلفاء الرسول من بعده ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وفي المأخوذ منهم، وهم المسلمون الموسرون... ولهذا اعتقد بعض مانعي الزكاة من أحياء العرب أنّ دفع الزكاة إلى الإمام لا يكون. وإنّما كان هذا خاصّاً بالرسول ﷺ، واحتجّوا بقوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التّوبَة: 103]»[2]. ويكتفي المفسّر، هنا، بالتذكير بأنّ أبا بكر الصديق، وسائر الصّحابة، قد ردّوا هذا التأويل الفاسد[3] بالسيف، وقاتلوا مانعي الزكاة حتّى أدّوها إلى الخليفة، مثلما كانوا يفعلون زمن الرسول. وتذكر كتب التاريخ أنّ قرار شنّ حرب على مانعي الزكاة من القبائل العربيّة عشيّة وفاة الرسول إنّما كان قراراً اتّخذه أبو بكر الصديق بمفرده[4]. ويبدو أنّه

---

(1) الطبري، تفسيره، 6/ 463-465. وهو يذكر سبب نزول هذه الآية في أبي لبابة وأصحابه من المنافقين، الذين رفضوا المشاركة في غزوة تبوك، وتابوا بعد ذلك، وطلبوا من الرسول أن يغفر لهم، ويأخذ من أموالهم صدقة. ويقول القمّي: «نزلت حين أطلق أبو لبابة وعرض ماله للتصدّق». الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، 3/ 457.

(2) رضا، رشيد، تفسير المنار، 11/ 19.

(3) انظر: الرازي (تجد أنّ هذا التأويل واحد من التأويلات الممكنة للآية)، تفسيره، 8/ 181 وما يليها.

(4) راجع أحداث الردّة في السنة الحادية عشرة للهجرة في كتب التاريخ مثل: الطبري، =

لم يكن محلّ إجماع الصّحابة، فدلّ ذلك على أنّ الموقف، الذي اتخذه الخليفة الأوّل، لم يكن خلواً من الرغبة في استمرار سلطة قريش على غيرها من القبائل، وبسط شوكتها حتّى بعد وفاة الرسول. وقد تجلّى هذا واضحاً عند إقرار القبائل بأركان الإسلام الأخرى دون الزكاة؛ أي: دفع الأموال إلى قريش. فقرار قتال مانعي الزكاة، الذين وُسموا بأهل الردّة، بناء على تفسير الآية (103) من سورة التوبة (9) المذكورة أعلاه، إنّما يشي بخلاف سياسيّ عميق، فإذا كان أبو بكر يدافع بقراره عن شرعيّة خلافته، فإنّ الكثير من القبائل العربيّة، وكذلك بعض المسلمين، رأوا أنّه لا يفضل غيره في خلافة المسلمين؛ لذلك كان منع الزكاة قدحاً في خلافة أبي بكر. ونجد في كتب التاريخ، التي تؤرخ لأخبار الردّة، شواهد كثيرة على ذلك؛ بل إنّ في كتب الأصول صدى لذلك. فقد أورد الرّازي، على سبيل المثال، موقفاً طريفاً جاء على لسان النظام في إطار نقده لمقالة الإجماع. يقول: «ثمّ رويتم أنّ عمر رضي الله عنه قال: إنّي لأستحي أن أخالف أبا بكر، قال النّظام: فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر، فلم يخالفه في سائر المسائل؟ فإنّه قد خالفه في الجدّ، وفي أهل الردّة، وقسمة الغنائم»[1]. وهو ما ينهض شاهداً على أنّ فرض معنى معيّن أو تأويل مّا للنصّ بتوظيف آليّة التخصيص، أو غيرها من الوسائل الإجرائيّة، لم يكن بمعزل عن وقع السّيف وسلطة الأقوى في أحيان كثيرة، وهي سلطة تملك، في تقدير أصحابها، حقيقة النصّ المطلقة.

* * *

= تاريخ الأمم والملوك. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، وغيرهما. يقول ابن الأثير، على سبيل المثال: «وأمّا أخبار الردّة، فإنّه لما مات النبيّ ﷺ، وسيّر أبو بكر جيش أسامة، ارتدّت العرب، وتضرّمت الأرض ناراً، وارتدّت كلّ قبيلة عامّة أو خاصّة إلا قريشاً وثقيفاً». ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2/ 317.

(1) الرّازي، المحصول، 3/ 977.

الفصل الثاني

بيانيّة النصّ ونسبيّة الدّلالة

1- تعطّل البيان مدخلاً للطعن في القرآن:

لقد اتّفقت أغلب الفرق الإسلاميّة، وكذلك السنّة الثقافية العربيّة، على أنّ الكلام، مهما كان مصدره، ينبغي أن يؤول إلى البيان، وإلا عدّ قائله عابثاً أو مجنوناً، واستحال خطابه بذلك ضرباً من التشويش أو التعمية. وإذا كان هذا هو وضع الكلام عموماً، فأحرى أن يكون كلام الله كذلك في غاية الإبانة؛ بل بالغاً في ذلك أعلى المراتب بما أنّه النصّ المعجز.

وعلى هذا الأساس وقع الاتّفاق بين علماء الكلام، وعلماء الأصول، وغيرهم ممّن تناولوا مسألة البيان على أنّ كلام الله لا يمكن أن يعبّر عن العبث، وأنّه لا يمكن أن تحصل صفة القبح في خطاب الخالق. يقول أبو جعفر الطّوسي: «ولهذا نقول: إن من لا يعلم أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: 43] كلام الله، وأنّ الله تعالى، لا يجوز عليه القبيح، ولا التعمية والإلغاز في الكلام، لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلاة ولا الزكاة؛ ولذلك ألزمنا المجبّرة أن لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى، من حيث جوّزوا عليه القبائح كلّها»[1]. وقد جعل الأصوليّون، وعلماء الكلام من

---

(1) الطوسي، العدة، 1/ 21. وانظر تفصيل ذلك عند القاضي عبد الجبار، الذي يقول في هذا الصدد: «معلوم من دين النبيّ ﷺ أنا متعبّدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب =

قبلهم، مسألة البيان في الخطاب الشرعيّ مسلّمة لا يرقى إليها شكّ؛ بل إنّها عندهم مقدّمة ضروريّة للاستدلال بخطاب الله على الأحكام. وقد تجلّى ذلك بوضوح، عند أغلب الأصوليّين. يقول الرازي: «المسألة الأولى في أنّه لا يجوز أن يتكلّم الله تعالى بشيء، ولا يعني به شيئاً، والخلاف فيه مع الحشويّة[1]. لنا وجهان، أحدهما أنّ التكلّم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال، وثانيهما أنّ الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى، وشفاء، وبياناً، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه»[2].

وما من شكّ في أنّ علماء الأصول والكلام والمفسّرين قد حرصوا الحرص كلّه على ردّ صفة القبح والعبث عن خطاب الله، وقد وظفوا، مرّة أخرى، مقالة الإعجاز لتأكيد مذاهبهم. فالإعجاز لا يكون تامّاً ما لم يكن النصّ قد بلغ أعلى درجات الفصاحة، وأرقى مستويات الإفهام[3]؛ ولذلك وجدناهم يعلّلون، ما استطاعوا، شتّى أنواع الطعن والشبه الزاعمة إبهام النص؛ بل التباسه في أحيان كثيرة، بغضّ النّظر عن مستوى هذا التعليل

= الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها، فلو لم يمكن معرفة المراد به البتّة لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جلّ وعزّ». شرح الأصول الخمسة، ص603. وانظر: الطبري، تفسيره 1/ 29.

(1) الحشويّة: قوم تمسّكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أنّ هذا الظاهر هو المراد منها، فأثبتوا لله يداً ووجهاً... وقيل: إنهم وُجدوا في حلقات الحسن البصريّ، وسمعهم يتكلّمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون، مثلاً، إنّ النبيّ ﷺ مات، ولم يستخلف من يجمع الكلمة، ويحفظ الدين، ويرشد الأمّة، ويدفع عن بيضة الإسلام. فامتعض لما سمعه منهم، وأمر أصحابه، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فهم لذلك الحشويّة (بفتح الشّين). وانظر تأويلات أخرى لاسم هذه الفرقة في: الرازي، المحصول، 1/ 219.

(2) الرازي، فخر الدين، المحصول، 1/ 220.

(3) يقول القاضي عبد الجبّار: «وبينّا أن حال القرآن لو كان كذلك [كالفارسية التي لا نفهمها] لم يكن فصيحاً، فضلاً عن أن يكون معجزاً؛ لأنّ مزية الفصاحة إنّما تتبيّن بالمعاني المفهومة من الكلام». المغني، 17/ 50.

وصلابته منهجيّاً. يقول القاضي عبد الجبّار مجادلاً خصوماً ليسوا بالضرورة ممّن يفترضهم، كعادته، افتراضاً؛ ذلك أن حركة الطعن في القرآن نصّاً مبيناً لم تكن بالأمر الغريب في عصره: «قالوا: ما الفائدة في قوله تعالى ﴿الٓمٓ﴾ [البَقَرَة: 1]. ولا يعقل في اللّغة فائدة، وكيف يجوز ذلك، والقرآن عربيّ، والعرب لا تعرف ذلك»[1]. وليس هذان الاستفهامان الإنكاريّان، اللذان يوردهما القاضي عبد الجبار على لسان خصومه، سوى دليل على حركة الجدل التي عرفها القرنان الرابع والخامس من الهجرة في هذه المسائل بين المسلمين والمناوئين لهم من ناحية، وبين الفرق الإسلاميّة ذاتها من ناحية أخرى. واللافت، في هذا السّياق، أنّ تعليل المعتزلة وبرهنتهم على بيانيّة النصّ القرآنيّ، لا يختلفان كثيراً عمّا يطالعنا عند الأشاعرة عموماً، وعند إمامهم في النصف الثاني من القرن السادس فخر الدين الرازي، الذي يحاول البحث عن تأويل ممكن لهذه الأحرف المقطّعة في أوائل السّور، أو في تأويل الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: 7]. يقول القاضي عبد الجبار: «كيف يجوز أن ينزل ما يشتبه والمراد البيان. وكيف يجوز في بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء، وإنّما يؤمنون به وقد أنزله الله بياناً وشفاء»[2].

ومن الجليّ أنّ الأصوليّين قد وقفوا فعلاً عند عقبات مسألة البيان في النصّ القرآني، وقد طرحها القرآن ذاته، واعترف بها، فتكثّف الجهد التأويليّ عندهم لمحاولة ردّ حجج الطاعنين على القرآن، الذين لم تصلنا آراؤهم إلا من خلال خصومهم، وقد حاصر الرازي وجوه الطعن في بيانيّة النصّ من خلال مسألتين. يقول: «واحتجّ المخالف بأمور، أحدها: أنّه جاء في القرآن

(1) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجماليّة بمصر، 1329هـ، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص51. وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني، 17/ 40.

ما لا يفيد كقوله: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ [مَريَم: 1] وما يشبهه... وثانيها: أنّ الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: 7] واجب، ومتى كان كذلك لزم القول: إنّ الله تعالى قد تكلّم بما لا يفهم منه شيء»[1]. وكان الأصوليّون، على اختلاف مذاهبهم، قد وقفوا أمام هذه الإحراجات التي يفرضها النصّ، وهي تتعارض، تماماً، مع مسلّمتهم القائلة ببيانيّة النصّ المطلقة، فاضطروا إلى التأويل مخرجاً ممكناً من هذا النوع من المآزق، وإن كان هذا النوع من التأويلات يفتقر، في كثير من الأحيان، إلى القرائن النصيّة التي تدعّمه، فانتهى الأمر إلى ضرب من الظنّ والتخمين ليس غير، وصارت هذه التأويلات المتعلّقة بالحروف المقطّعة في أوائل بعض السّور من قبيل الآراء الرّاسخة، التي تتكرّر في المؤلّفات الأصوليّة في صيغة وثوقيّة يغيب فيها البعد الجداليّ، الذي كان حاضراً بوضوح عند طرح هذه المسائل في القرون الهجريّة الأولى على وجه الخصوص. يقول المحقّق الحليّ: «لا يجوز أن يخاطب الله عباده بما لا طريق لهم إلى العلم بمعناه خلافاً للحشويّة، لنا أنّ ذلك عبث، فيكون [خطاب الله] قبيحاً! احتجوا بقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصّافات: 65]، وبقوله تعالى: ﴿حمٓ﴾ [غافر: 1، فصلت: 1، الزخرف: 1] و﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: 1، آل عمران: 1، العنكبوت: 1]، وما أشبهها، والجواب: لا نسلم خلو ذلك عن الفائدة، لأنّ الأوّل كناية عن (القبيح) واستعارة فيه والثاني اسم للسورة»[2]. والمدقّق في طريقة العلماء المسلمين في دفع هذه الآراء، والردّ على الطعون، يدرك حيرتهم وتعثرهم الواضحين، ما جعل طرائقهم في الذود عن مفهوم البيان المطلق في النصّ القرآنيّ تتّسم بالتسرّع والاستناد إلى مواقف تأويليّة تفتقر، في بعض الأحيان، إلى الدقة والقوّة. ويبدو أنّ جماع ذلك مثّل مدخلاً سوّغ

(1) الرازي، المحصول، 1/ 220.

(2) المحقّق الحليّ، معارج الأصول، ص55. ويقول الرازي، في الردّ على الطاعنين في القرآن، من خلال هذه الحروف المعجمة في أوائل عدد من السّور: «إنّ لأهل التفسير فيها أقوالاً مشهورة، والحقّ فيها: أنّها أسماء السّور». المحصول، 1/ 221.

للأطراف المناوئة أن تطعن في القرآن، وأن تصفه بطريقة تبرز سعياً واضحاً إلى زحزحته عن مقامه السنيّ، وعن مرتبته البيانيّة العليا، التي ينسب إليها نفسه. يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا... بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدّلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة، واللحن، وفساد النظم، والاختلاف»[1].

وكان علماء الكلام أقلّ حدّة في نقل آراء الطاعنين في القرآن من أهل السنّة، وهو ما عبّر عنه أحد علمائهم في الشاهد السابق، فقد خصّص القاضي عبد الجبار فصلاً في إعجاز القرآن ليعرض مواقف هؤلاء أوّلاً، وليردّ على طعونهم في مرحلة ثانية، يقول والكلام منسوب إليهم: «فإذا كان -تعالى- إنّما أنزل القرآن بياناً للناس، وهدىً لهم، فكيف يصحّ أن يودعه المتشابه الذي ليس ببيان؛ بل يحتاج إلى بيان»؟![2].

إنّ الرؤية البيانية، التي يبدو أنّ الشافعي قد أرسى قواعدها، وتمّ تأصيلها وترسيخها مع أصوليّي القرن الخامس، متضافرة مع الطبيعة النصية لفقه الشريعة في الإسلام، قد أفضيا إلى اهتمام كبير باللغة، واللفظ، والمعنى، داخل نظرية المعرفة التي قام عليها علم أصول الفقه. يقول وائل حلّاق: «وفرض واقع استنباط الأحكام من نصوص الوحي بطريقة مباشرة وغير مباشرة عند الأصوليّين بنية خاصة تتجلّى فيها المواضيع، ويرتبط بعضها بالبعض الآخر، واستدعى الاستنباط المباشر وغير المباشر للفقه من النصوص المنزلة توسيع نظريّة المعرفة، التي لعب فيها التمييز بين الظنّ واليقين دوراً مركزياً»[3].

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص22.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 371. وانظر تفصيل ذلك في الفصل الموسوم بـ: «في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه». المرجع نفسه، 16/ 370-377.

(3) حلّاق، وائل:

A History of Islami Legal theories, an introduction to sunni Usul Al-Fiqh, p. 37.

واللّافت أنّ هذه المداخل البيانيّة، التي اهتمّ بها الأصوليّون، وشغلت حيّزاً كبيراً من مصنفاتهم، قد أضفوا عليها جانباً كبيراً من التجريد في محاولة منهم جعل القرآن نصّاً قانونيّاً: «طيّعاً لكلّ الملابسات والظروف، وتشكّل صوريّة هذه القواعد وعموميتها محاولة استقرائيّة لكلّ الاحتمالات الدلاليّة للشرع ولنصوصه»[1]، ما يمنحها سلطة كبيرة عند إنتاج المعرفة؛ بل على أيّ فعل إنسانيّ داخل المجتمع، فأمست قوانين تقعيديّة للاجتهاد، ولكلّ سلوك بشريّ ضمن دائرة الأحكام الشرعيّة.

ثم إنّ الإفراط في تجريد علم أصول الفقه وتقنين الدلالة فيه تقنيناً صوريّاً جعل العلم رهين جدليته مع نفسه، معرضاً عن جدليته وتفاعله بشكل ما مع الواقع، ومستغنياً، إلى حدّ ما، عن النظر في معاملات الناس، وفيما استقامت عليه شؤون دنياهم، وما صلح عليه معاشهم، وإن كان المذهب الحنفي قد انتبه إلى ذلك نسبيّاً[2]، وخاصةً على نحو ما سيحاول نجم الدين الطوفي الأصوليّ الحنبلي (ت 716هـ) ترسيخه[3].

ويبدو أنّ هذه المبالغة في تجريد علم الأصول قد جعلت المؤسّسة الفقهيّة منعزلة عن الواقع الاجتماعيّ، وهو انعزالٌ دفع السّاسة إمّا إلى تجاوز أصولهم، وذلك في فترات التأزّم والفساد، وإما إلى إخضاع تلك الأصول لتبرير مصالحهم في فترات القوّة والسيطرة.

ولقد كان الشافعي يحرص، مثلما رأينا سابقاً، على تأكيد عربيّة القرآن، وجريان الدّلالة فيه على السّمت العربيّ أسلوباً وألفاظاً، فاضطرّه موقفه هذا إلى تأكيد غياب الأعجميّ، أو الدخيل، في لغة القرآن حتّى يحافظ على

---

(1) الصغيّر، عبد المجيد، التفكير الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام، ص183.

(2) أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة، ص235.

(3) للتوسّع في نظريّة المصلحة عند الطّوفي وثقافته المتنوّعة والمنفتحة، راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسية)، مقال الطوفي. وزيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدّين الطوفي، دار الفكر العربي، ط2، 1384هـ/ 1964م.

تماسك أطروحته المركزيّة في الرسالة خاصّة. غير أنّ هذا الحرص قد اصطدم بحقيقة حضور ألفاظ دخيلة في النصّ المعجز، وقد طالعتنا مواقف سنيّة أكثر موضوعيّة واتزاناً تحاول التوفيق بين القول بعربيّة القرآن من ناحية، ووقوع الدخيل أو المعرب فيه[1] من ناحية أخرى. والرأي، عندنا، أنّ مقالة الشافعي كانت واقعة في أسر المسلّمات الكلاميّة المتعلّقة بالجدل حول طبيعة الكلام الإلهيّ، وقدمه، أو حدوثه، ومسألة الإعجاز فيه، وأوجهه. ولذلك عبّر عن آراء غارقة في الصفويّة، ومفرطة في تبجيل الإسلام، ومبالغة في تفضيل لغة العرب على غيرها من اللّغات.

والحقيقة أنّ مسألة الدخيل، أو الاقتراض اللغوي (Emprunt linguistique)، ليس ممّا اختصّت به العربيّة دون سواها من الألسنة، وإنّما الأمر، من وجهة لسانيّة، أمر طبيعيّ، فالألسنة يقترض بعضها من بعضها الآخر، وتستعير ما تحتاج إليه، وتضمّه إلى رصيدها المعجميّ، فيتحوّل الدخيل، متى أثبت جدواه، إلى جزء من اللغة لا يتجزّأ. وليست هذه الظاهرة بدعاً من الأمر، ولاسيما إذا كانت الألسنة المستعيرة والمُستعار منها تنتمي إلى الفضاء الثقافيّ العامّ نفسه، فليس غريباً، بعد ذلك، أن نجد في القرآن كلمات ذات أصل فارسيّ، أو روميّ، أو سريانيّ، أو حبشيّ، أو نبطيّ، أو غيرها[2]. ولم يكن المستشرقون أوّل من تفطّن إلى ذلك، وإنّما

---

(1) انظر: الطبري، تفسيره، 1/ 31 وما يليها. ويهتمّ السّيوطي بالمسألة أيّما اهتمام، فهو يفرد الباب السابع والثلاثين لما وقع في القرآن بغير لغة الحجاز، وجاء على لغات قبائل عربيّة أخرى. الإتقان، 2/ 89-104. ويذكر أنّه أفرد كتاباً سمّاه (المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب). راجع الباب الثامن والثلاثين (فيما وقع بغير لغة العرب)، الإتقان، 2/ 105-120.

(2) انظر فصل (قرآن) لوالش (A. T. Welch)، دائرة المعارف الإسلامية، EI2، (النسخة الفرنسية)، ط2. ومن المعلوم أنّ من أقدم ما وصلنا من المصنّفات، التي تعتني بالدّخيل في القرآن، كتاب أبي منصور الجواليقي (465هـ-540هـ) الموسوم بـ: (المعرب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم)؛ حيث يناقش، في مستهلّه، =

كان الموضوع مثار جدل بين المسلمين[1] منذ زمن الشافعي ذاته؛ إذ إنّهم وقفوا في تفسير القرآن عند ألفاظ دخيلة منها «الزنجبيل»، و«الإستبرق»، و«الفردوس» وغيرها ممّا لا يمكن ردّها إلى أيّ جذر من جذور العربيّة، فطرحت، عندئذ، مسألة الدخيل في لغة القرآن، وانقسم الأصوليّون والعلماء عموماً إلى مقرّ بالظاهرة، ورافض لها. وقد وقفنا عند رأي طريف لدى القاضي عبد الجبّار يؤكّد فيه أنّ نصّ القرآن يجب أن يؤول بالضرورة إلى الدلالة، وأن يعبّر عن المعنى سواء بالمحكم من النصوص، أو بما تشابه منها، وأنّ كلا النصين يعمّق معنى الإعجاز في القرآن. ويبدو أنه، في هذا السياق العامّ، يردّ طعن الطاعنين في القرآن لاشتماله على ألفاظ لا يُعرف لها أصل في لغة العرب، يقول: «وبينّا أنّ المتشابه كالمحكم في أنّ فيه فائدة، وبينّا بطلان ما يسألون عنه من لفظة[2] [إستبرق] وغير

= اختلاف العلماء؛ بل حتى الصّحابة في ذلك. يقول: «قال أبو عبيد: وروي عن ابن عبّاس، ومجاهد، وعكرمة، وغيرهم، في أحرف كثيرة: أنّه من غير لسان العرب، مثل (سجّيل)، و(المشكاة)، و(اليمّ)... وغير ذلك، فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة [الذي ردّ القول بوجود المعرب أو الدخيل في القرآن محتجاً بالآية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزّخرُف: 3]. الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط1، 1361هـ، ص5. وانشغل عدد من المستشرقين بمسألة الدخيل في القرآن، فضبطوا جداول في الكلمات الحبشية والنبطية وغيرها ممّا وجد في القرآن. راجع، مثلاً: أ. جيفري:

(Jeffery, Arthur), The foreign vocabulary of the Qur'an, Oriental institute, Baroda, 1938.

(1) فضلاً عن السّيوطي، الذي أفرد مسرداً للألفاظ الواقعة في القرآن على غير لغة الحجاز، وضبطاً للألفاظ الدخيلة في البابين السابع والثلاثين والثامن والثلاثين من الإتقان، 1/ 89-105، فإنّ بعض الأصوليين قد وقفوا عند هذه المسألة بنسب متفاوتة. انظر، مثلاً: الرازي، المحصول، 1/ 100.

(2) يترك المحقق فراغاً بعد كلمة «لفظة»، ويذكر، في الإحالة رقم1 ص39، أنّ «الكلمة سائلة المداد، وأقرب ما يمكن أن تقرأ به (الاستعراق)، لولا أنّها بغير ألف بعد الرّاء». =

ذلك»[1]. وقد كان العلماء في حاجة ماسّة إلى إخراج القول في المتشابه بطرائق لا يمكن فهم النصّ دونها. وكان القول بأنّ القرآن نزل بلغة العرب من الوسائل المعتمدة للخروج من المضايق العقديّة، التي فرضها النصّ ذاته؛ بل كانت مقالة عربيّة القرآن، وجريانه إلى أساليب العرب في تأسيس الدلالة جواباً جاهزاً لمن يسأل عن سبب حضور المتشابه فيه، ومنها قول ابن قتيبة: «وأمّا قولهم: ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟ فالجواب عنه أنّ القرآن نزل بألفاظ العرب، ومعانيها، ومذاهبها»[2]. ولكن هل سيكون هذا الجواب كافياً لتحقيق طمأنينة الاعتقاد، ولردّ طعون الطاعنين؟

2- المحكم والمتشابه: مسألة التأويل:

يندرج مبحث المحكم والمتشابه في التقسيم الثالث عند الأصوليّين، وقد خصّصوه للبحث في درجة وضوح معنى اللّفظ، فانتهوا إلى قطبين مهمّين نقف عندهما، متى استقرأنا النصّ القرآنيّ، هما: المحكم من جهة، والمتشابه من جهة أخرى، وبينهما درجات تتفاوت وضوحاً وخفاء، هي المفسّر، والنصّ، والظاهر، والخفيّ، والمشكل، والمجمل.

= ونظنّ أنّ لفظة (إستبرق) أقرب ممّا قدّره المحقّق، فهي من الدخيل، وأقرب إلى السّياق؛ إذ كان بعض المناوئين للإسلام يطعنون في القرآن لاحتوائه ألفاظاً غير عربيّة. وممّا أكّد ما ذهبنا إليه من ظنّ الوصف، الذي قدّمه الشيخ أمين الخولي للمخطوط الذي اعتمده، حيث ذكر أنّ الكلمة لا تحتوي على ألف بعد الراء، ثمّ إنّ لفظة (إستبرق) متواترة في القرآن في آيات أربع: [الكهف: 31، الدخان: 53، الرحمن: 54، الإنسان: 21]. راجع: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، أمّا لفظة (الاستعراق)، التي يقترحها المحقّق تخميناً، فلا وجود لها في القرآن، فضلاً عن أنّ لفظة (إستبرق) هي من الألفاظ التي أثارت جدلاً بين العلماء المسلمين يتعلق بمدى احتواء القرآن على ألفاظ أعجميّة. ولجماع ذلك وضعنا في المتن كلمة إستبرق بين معقوفتين مكان الفراغ الذي تركه المحقّق، وهي من إضافتنا اجتهاداً.

(1) القاضي عبد الجبّار، المغني، 17/ 39.

(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص86.

ويبدو أنّ إثارة ثنائية المحكم والمتشابه في علم أصول الفقه قد جاءت متأخّرة بعد التأثّر بالمباحث الكلاميّة المتعلّقة بالصفات الإلهيّة، وخلق القرآن، أو قدمه، ناهيك أنّ الشافعيّ، مثلاً، لم يتعرض في **(الرسالة)** إلى هذه المسألة، التي لم تظهر إلا بداية من كتاب الجصّاص **(الفصول في الأصول)**، الذي يرجع إلى أواخر القرن الرابع من الهجرة[1].

ولقد انقسم الأصوليّون عموماً، في التعامل مع المتشابه، إلى فريقين. أمّا الفريق الأوّل، فانتصر لرفض تأويله، وقد لخّص الزركشي الشافعيّ موقف أهل السنّة عموماً في مسألة التشابه بالقول: «إنّ المحكم ما أمكن معرفة المراد بظاهره، أو بدلالة تكشف عنه، والمتشابه ما لا يعلم تأويله إلا الله»[2]. وهذا تقدير في النظر يتماثل تماماً مع تعريف (الغموض)[3] (ambiguïté) في اللغات، باعتباره جزءاً حاضراً فيها باستمرار.

وليس خفيّاً أنّ بعض أصوليّي السنّة قد رفضوا تأويل المتشابه خشية الفرقة والاختلاف؛ بل إنّهم اعتبروا النظر في الآيات المتشابهة يمكن أن يقود إلى التعرّض إلى المسائل، التي أحرجت الضمير الإسلاميّ، مثل التعارض بين الآيات، فضلاً عمّا يمكن أن يكون لتأويل المتشابه من أثر في حياة عامّة الناس[4]. ويبدو أنّ جماع ما تقدّم قد دفع الأصوليّين إلى الدفاع عن اتّساق النصوص في القرآن وانسجامها.

لقد اكتفى هذا الفريق الأوّل بالاستناد إلى رواية الأحاديث النبويّة[5]،

---

(1) راجع: ذويب، حمادي، إشكالية المتشابه في قراءة الأصوليّين، دراسات مغاربيّة، العدد7، 1998م، ص8.

(2) الزركشي، البحر المحيط، 1/ 452.

(3) راجع فصل (غموض) (ambiguïté)، دائرة المعارف الكونيّة:
Encyclopaedia Universalis, A-C, S.AV, 1996, p. 126.

(4) تذكر كتب التاريخ، في حوادث سنة 317 للهجرة، ما جرى من فتنة في بغداد، بسبب تأويل بعض الآيات. راجع، مثلاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 6/ 206.

(5) «فَإِذَا رَأَيْتُمْ الذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ» فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 3/ 62.

والاكتفاء بها. وهي التي تدعو إلى نبذ من يتّبع المتشابه من القرآن، واعتبار العقل عاجزاً عن الخوض في مثل هذه المسائل، وقصّة مالك بن أنس مشهورة تؤكّد هذا التوجّه في النظر؛ إذ يروي الحافظ البيهقيّ إحدى رواياتها: «كنا عند مالك بن أنس، فدخل رجل، فقال: يا أبا عبد الله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك، وأخذته الرّحضاء، ثمّ رفع رأسه، فقال: الرّحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع. وأنت رجل سوء، صاحب بدعة، أخرجوه!»[1].

وهكذا مثّل المتشابه قضيّة دلاليّة تحرج مسألة البيان، مثلما تحرج العقيدة؛ لأنّ بعض الآيات قد تكون قابلة لأن تفهم على الوجه الذي لا ينبغي أن تفهم عليه؛ بل صار قبولها «كما جاءت»، على حدّ عبارة أحمد بن حنبل، السبيل الوحيد لتجاوز الإشكال[2].

أمّا الفريق الثاني، فعَدَّ التأويل ضرورياً لفهم متشابه القرآن من أجل إدراك الدلالة على نحو لا تناقض فيه مع أسس العقيدة؛ بل يبدو أنّ التأويل كان المخرج الوحيد بالنسبة إلى أعلام الفكر المعتزليّ، وكذلك بعض أعلام الفكر الأشعريّ؛ بل حتّى عند بعض الشيعة؛ للخلاص من المضايق الإيمانيّة التي أوقعتهم فيها النصوص المتشابهة.

وما من شكّ في أنّ التأويل، عند هذا الشقّ من علماء الإسلام، مردّه على الأقل إلى أمرين:

الأول: أنّ خطاب الله الناس بما لا يُفهم معناه لا يتصوّر؛ بل هو غير مقبول. وقد عرضنا ذلك في محلّه.

---

(1) الحافظ البيهقي، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص804.

(2) راجع: ابن تيميّة، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، الرّياض، ط1، 1381هـ، ص295.

والثاني: أنّ التأويل يمكن أن يكون ملاذاً لردّ تهم الطّاعنين في القرآن، من حيث اشتماله على التناقض الذي يوحي به ظاهر لفظه. يقول الداعي المطلق علي بن محمد بن الوليد (ت 612هـ)، وهو من الإسماعيليّة: «وإذا كان التأويل ثابتاً بما أوردناه من البراهين غير مبطلاً [كذا] لظاهر التلاوة والتنزيل؛ بل هو مبين لمعانيه الكامنة فيه، والحكمة التي لولاها لاطّرد قول الملحدة بما يتوهّمونه في ظاهر ألفاظ القرآن من تناقضه، وتنافيه لما تنكر عقولها الضعيفة، حين لم ينكشف لها وجه الحكمة في أوضاع الشريعة»[1]. وإذا كان العالم الإسماعيليّ يتّفق مع المعتزلة في جواز تأويل المتشابه، فإنّه يختلف عنهم مع ذلك في مكان الوقف[2] في الآية السّابقة من سورة (آل عمران)، دون «أن يغيّر ذلك من جوهر الأمر شيئاً، غير أنّه يختلف عنهم في تحديد هويّة الرّاسخين في العلم، الذين يسمح لهم بالتأويل. فلئن كان القاضي عبد الجبّار يدعو إلى التأمل، ويحثّ على النظر في القرائن العقليّة للفوز بمعنى المتشابه[3]، وهي مرتبة راقية لا ينالها عامّة الناس، وإنّما يدركها علماؤهم المجتهدون، فإنّ الفقيه الإسماعيليّ يذهب، حسب ما هو متوقّع، إلى أنّ أهل البيت هم الذين يختصّون بهذا العلم؛ بل هو حكر

---

(1) ابن الوليد، علي بن محمد، دامغ الباطل وحتف المناضل، 1/ 206.

(2) يقول ابن الوليد: «والتأويل، كما أخبر الهداة عليهم السلام، بيّنه الله في كتابه بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7]... فنقول: لا يعلم إلا الله وقف، والراسخون في العلم ابتداء». المرجع نفسه، 1/ 202. أمّا المعتزلة، فهم يذهبون إلى العطف. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنّ الأولى في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7]، أن يكون عطفاً على ما تقدّم، ودالاً على أنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إيّاهم، ونصبه الأدلّة على ذلك». المغني، 16/ 378.

(3) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص52. وانظر، كذلك: المغني، 16/ 373-374.

عليهم». وكان التأويل الحقيقيّ هو ما فاز به الراسخون في العلم، وعلوا على الجاهلين، وتميّز به أتباع أئمّة الهدى عن أضدادهم المبطلين»[1]. فالأئمّة هم قرناء الكتاب الراسخون في العلم، العالمون بمعانيه التأويليّة دون سواهم ممّن أبطل التأويل، وعطّل الدلالة من الحشويّة، ودون من اكتفى بباطن الكتاب معرضاً عن ظاهره دون قرينة، أو دليل. يقول ابن الوليد في هذا الصّدد: «وامتاز ممّن يعبد الله على حرف بظاهر مجرّد لا معنى له، ولا باطن من الحشويّة العوام، وأهل التقليد، الذين هم أضلّ من الأنعام، أو بباطن يطرح معه الظاهر، ويزعم أنّه المراد دون الظاهر، كالغلاة الملاعين المارقين عن الإسلام، المعتقدين لأنكه معتقدات الأنام... وكلا الفريقين، عندنا، هالك، وفي أقبح أودية الضلال سالك»[2]. وهكذا، بقي مبحث المحكم والمتشابه في القرآن مسألة خلافيّة بين العلماء يسعى كلّ فريق، من خلالها، إلى تهميش المخالف وإقصائه في لغة تسعى إلى الاعتدال حيناً، وتحدّد وتكفّر أحياناً، على نحو ما عبّر عنه العالم الإسماعيليّ في الشاهد أعلاه.

ويبدو أنّ الإشارات، التي تحيل إلى التباس المعنى في بعض آيات القرآن، مثل الحروف المعجمة في بدايات بعض السّور، قد كانت رافداً من روافد اختلاف المسلمين في فهم الخطاب القرآنيّ؛ بل مولّدة لرؤيتين متباينتين في مجال الاجتهاد. أمّا الرّؤية الأولى، فتعتمد «الرّأي»، وتجوّز ما يستحسنه العقل البشريّ، وتعلي من أمر القياس استناداً إلى أنّ النصّ يضمّ المشكل والغامض، اللّذين يسوّغان إعمال العقل في تأوّلهما. وقد تقرّر، عند هذا التيار، أنّ «القرآن يتّفق جميعه في أنّ إنزاله مصلحة تعود على المكلّف، ثم يختلف حاله، ففيه ما يختصّ مع ذلك بأنّه دلالة على ما لولاه لما علم. وفيه ما يكون بعثاً على النظر والفكر فيما نبّه عليه. وفيه ما يجتمع فيه معنى اللّطف ومعنى الدّلالة، كما أنّ جميعه قد اتفق في كونه معجزاً؛ إذ بلغ القدر

---

(1) ابن الوليد، علي بن محمد، دامغ الباطل وحتف المناضل، 1/ 202.

(2) المرجع نفسه، 1/ 211.

المخصوص، وإن كان حاله في سائر فوائده تختلف»[1]. فإدراك دلالة النصّ، عند المتكلّم المعتزليّ، تنقسم إلى أقسام ثلاثة، فمنها ما لا يدرك إلا من النصّ مكتفياً بذاته، ومنها ما هو حضّ للإنسان على إعمال الفكر والتدبّر، ومنها ما يشترك بين هذا وذلك، فيكون النصّ، حينئذٍ، لطفاً من الله، وهداية للبشر، مثلما يكون، في الوقت ذاته، حاملاً على الاجتهاد، ودافعاً إلى إعمال العقل. وكلّ هذه الأقسام، وإن اختلفت في النصّ، إنّما هي نصوص معجزة جميعها على نحو من الأنحاء. ولقد اجتهد العلماء المسلمون، ولاسيّما علماء الكلام منهم، في البحث عن الطريقة المناسبة لتبرير حضور المتشابه في القرآن، على الرغم من وعيهم بأنّ ذلك يمكن أن يعطّل جانب الإبانة والدّلالة في النصّ، ويعكّر صفو الإعجاز فيه، فكيف يكون النصّ متشابهاً ومعجزاً في الوقت ذاته؟ ثمّ أَليس من شروط الإعجاز تأدية المعنى على النحو الأمثل؟ يقول القاضي عبد الجبار، في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة: «وجوابنا أنّ ذلك [وجود المتشابه] ربّما يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كلّ النّاس في النظر في القرآن، إذا طلبوا آية تدلّ على قولهم، ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل، ومراجعة العلماء. وهذا يجوز أن يعرف المدرّس أنّه إذا ألقى المسألة إلى المتعلّم من دون جواب، يكون أصلح ليتّكل على نفسه وغيره»[2]. فالمتكلّم المعتزليّ يعمد إلى أسلوب تعليميّ ليوضّح تشكّل المتشابه في القرآن من خلال تشبيهه المسألة بالسّؤال، الذي يطرحه المعلّم صاحب العلم، وهو الله في القرآن، على تلاميذه المفتقرين إلى المعرفة، وهم الناس عموماً، والعلماء خصوصاً، في النصّ المؤسّس. وإنّما الغاية من هذه الطريقة البيداغوجيّة الحثّ على الاجتهاد؛ بل هي دعوة صريحة من داخل القرآن ذاته إلى إعمال الفكر في نصوص الشريعة لعقلها، وتفهّمها.

---

(1) القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، (د.ت)، 1/ 37.

(2) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، 1/ 51.

وأمّا الرّؤية الثانية، التي ولّدها حضور المتشابه في القرآن، وهي الرّؤية التي سادت في تاريخ الفقه الإسلاميّ في أغلب فتراته، فصارت توسم بأنّها الرّؤية الرسميّة السنيّة الأرثوذكسيّة، فإنّها تكتفي بالنقل و(الحديث) أساساً، وترفض مثل تلك الدّعوات التي جاءت على لسان المعتزلة، وأهل الرّأي عموماً لإعمال العقل في شؤون الشريعة. ويرى المؤرّخون أنّ الصراع بين التيارين قد خفت نسبيّاً بمجيء الشافعي؛ إذ حاول ضبط صور بيان النصّ، وطرق استنباط معانيه، من أجل تقنين التشريع، وتقييد دائرة الاجتهاد، ومن أجل إخضاع الدين لدائرة التنظيم والمأسسة، فكان أنْ أعلى صاحبُ **(الرسالة)** من سلطان البيان اللّغويّ، باعتباره طريق الاستدلال على ما «مضى من حكمه جلّ ثناؤه»[1]، فغدت «محاولته مكوّناً جنينيّاً يورث خصائصه من لحقه من الأصوليّين»[2]، فلم ينفكّ واحد منهم عن سلطة هذه المداخل البيانيّة، التي شغلت الحيّز الأكبر من مؤلّفاتهم ضمن أبواب وفصول تحمل عناوين من قبيل:

- «في كيفيّة استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»[3].
- «الكلام على اللّغات، وفيه تسعة أبواب»[4].
- «القول في اللّغات ومأخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها»[5].
- «القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف»[6].

ولم تشذّ المدوّنة الأصولية الشيعيّة الإمامية خاصّة عن ذلك؛ إذ يخصّص الشريف المرتضى والمحقّق الحلّي فصولاً لذلك، ويعقد أبو جعفر الطوسي

(1) الشافعي، الرّسالة، ص5.
(2) ابن عامر، توفيق، الكتاب أصلاً من أصول التشريع: المحصول للرّازي أنموذجاً، دروسه في التبريز في الجامعة التونسية، 2002-2003م.
(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 144.
(4) الرازي، المحصول، 1/ 82.
(5) الجويني، البرهان، 1/ 169.
(6) السمعاني، قواطع الأدلّة، 1/ 34.

فصلاً في الغرض وسمه بـ: (حقيقة الكلام وبيان أقسامه وجملة من أحكامه وترتيب الأسماء)[1].

وممّا يؤكد نسبيّة النتائج في مباحث المحكم والمتشابه أنّ الفرق الإسلاميّة لم تتّفق على ضبط الآيات المحكمة، وتلك المتشابهة؛ بل كان ما يعدّه فريق محكماً يعدّه الآخر متشابهاً[2]. وقد حملت كتب التفسير وأصول الفقه صدى هذا الاختلاف[3].

ولقد كان مبحث المحكم والمتشابه، عند أعلام الفكر الاعتزاليّ خاصّة، استمراراً لمبحث الحقيقة والمجاز، ونتيجة من نتائجه؛ «فالمحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلّا بقرينة، أو به، وبغيره»[4]. فالمحكم هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة. وأمّا المتشابه، فيحتاج تفسيره وضبط دلالته إلى البحث عن الأدلّة والقرائن المرجّحة لمعنى دون سواه. وبذلك، صار المتشابه هو الذي يشحذ الهمم، ويدفع العقول، ويجدّد مجال النظر وزواياه؛ «لأن من حقّ المحكم أن يدلّ العارف باللّغة بظاهره، ويستغني عن فكر مجدّد، فإذا كان متشابهاً فلا بدّ من فكر مجدّد»[5]. وعلى هذا النحو من الاستدلال، يعقد القاضي عبد الجبار، بدقّة كبيرة، الصلة بين المجاز، والتأويل، والمتشابه، فيقيم المباحث على ثنائية أثيرة لديه، هي ثنائية المعرفة الضروريّة والمعرفة النظريّة؛ فالمحكم ضرب من المعرفة الضروريّة لا يحتاج إلى بيان أو

(1) الطوسي، العدّة، 1/ 28.

(2) ينقل الرازي شهادة على ذلك. يقول: «كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة». تفسيره، 7/ 182. وانظر، كذلك: المرجع نفسه، 7/ 188.

(3) راجع، على سبيل المثال: الزركشي، البحر المحيط، 1/ 452.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، (إعجاز القرآن)، 16/ 379. وراجع: الرازي، تفسيره، 7/ 184.

(5) القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 375. وانظر: الرازي، تفسيره، 7/ 185.

استدلال كالآلام[1]. أمّا المتشابه، فهو بمثابة المعرفة النظريّة، شأنه في ذلك شأن العلوم يحتاج إلى قرينة، ويتطلّب التأمّل، ويستدعي النظر والاستدلال، ولمّا كانت العلوم الضروريّة أساس العلوم النظريّة، كان المحكم أصلاً لفهم المتشابه، ومرجعاً له في فهمه، ودرك دلالته[2].

غير أنّنا لم نعثر، في حدود اطّلاعنا، على قائمة مضبوطة متّفق حولها للآيات المتشابهة[3]، وإنّما اكتفى العلماء، في الغالب، بذكر عدد من الأمثلة، التي أمست متداولة في كتب التفسير، وعلم الكلام، وغيرها من الكتب، مثل آية الاستواء: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، وآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القِيَامَة: 22-23]، وغيرها. والحاصل أنّ الخلاف بقي محتدماً بين العلماء، وغاب القول الفصل في مسألة المتشابه؛ بل ذهب ابن عباس، في بعض الروايات المنسوبة إليه، إلى أنّ «المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ»[4]. وقد أقرّ الشاطبي، في القرن الثامن من الهجرة، بضرورة الامتناع عن الخوض في مثل هذه المسائل، التي هي عنده ضرب من الجدل العقيم. وأمّا السّلوك القويم، في تقديره، فهو التّسليم بما ارتضاه السلف في مسائل «الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك»[5]. غير أنّه يؤكّد، في إطار رؤيته الأصوليّة المقاصديّة التي يفرّعها إلى مقاصد كليّة، ومقاصد جزئيّة، أن «لا تشابه في القواعد الكلّيّة، وإنما يقع في الفروع الجزئيّة»[6].

---

(1) راجع: القاضي عبد الجبار، المغني، 16/ 377.

(2) انظر تحليلاً مستفيضاً في ذلك: أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقليّ في التفسير، بيروت، ط3، 1993م، ص189 وما يليها.

(3) نقول ذلك على الرغم ممّا يروى من اجتهادات بعض الصحابة والعلماء في هذه المسألة، على نحو ما يحمله إلينا الرازي. يقول، نقلاً عن ابن عباس: «المتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السّور». الرازي، تفسيره، 7/ 183.

(4) المرجع نفسه، 7/ 184.

(5) الشاطبي، الموافقات، 3/ 94.

(6) المصدر نفسه، 3/ 96.

ولقد كانت الحروف المقطّعة، في بداية تسع وعشرين سورة من المصحف، من المسائل التي أحرجت الأصوليّين، وأقلقت مسلّمة البيان التي أقرّوها، وإذا كانوا قد قنعوا، في الغالب، بأنّ هذه الأحرف تمثل أسماء للسّور، فإنّ المبحث مازال يغري عدداً من الدّارسين، ويثير اهتمامهم. وأمّا الحصيلة، فاجتهادات تترى إلى يوم الناس هذا، فذهب بعضهم إلى أنّ الأحرف تشير إلى أسماء الكتبة الذين دوّنوا السّور المعنيّة، فيما ارتأى غيرهم أنّ الأحرف تُنسب إلى القرّاء الذين أخذ عنهم زيد بن ثابت السّور، فآثر أن يبقي أحرفاً من أسمائهم في بدايات هذه السّور[1]. وقد أصابت الباحثة كايت ماسّاي (Keith Massey)، عندما انتهت إلى أنّ «الضّعف الأساسيّ في نظريّة نولدكه/ هيرشفلد (Nöldeke/Hirschfeld) مثلما هو شأن كلّ النظريّات الأخرى في الغرض، يكمن في أنّها لا تُثبت؛ بل هي، بالأحرى، لا تستطيع أن تثبت صحّتها بالحجّة والدّليل؛ ذلك أنّ القدرة على تحديد معاني الأحرف، سواء كانت أسماء أم كلمات كاملة، لا تنهض حجّة على صحّة ما تمّ الذهاب إليه. وبذلك فإنّ فحص قائمة المعاني المحدّدة لا يفضي إلى حلول قاطعة بقدر ما يدفعنا إلى الإشادة بخيال الباحثين»[2]. فالاجتهادات تبقى، إذاً، مفتوحة

---

(1) يعدّ نولدكه (T.Nöldeke) من أوائل المستشرقين، الذين أثاروا القضية، وحاولوا تقديم اجتهادات بصددها. انظر: .Encyclopedia Britannica, "koran"، وراجع كذلك: نولدكه - شفاليه (Nöldfeke-Schwally)، اللّذين يعترفان بأنّ ما ذهبا إليه من قبيل الظنّ فحسب: تاريخ القرآن، 2/ 299-308. وانظر، كذلك، معاصرهما: هيرشفلد هارتويغ (Hirschfeld Hartwig):

New Researches into the composition and Exegesis of the Quran, London 1902.

وقد عرض مونتغمري واط (W.MONTGOMERY WATT) حصيلة نقدية جيّدة لهذه المحاولات في كتاب: Bell's Introduction to the Qur'an, op.cit, pp. 61-65.

(2) تقول كايت ماسّاي (Keith Massey):

"The principle weakness of N?ldeke/Hirschfeld's theory, as with all the theories put forth on the issue, is that it does not-indeed, can not-prove its case. The ability to produce identifications of the letters, whether they be names or whole = words, does not prove that the identifications are correct. To peruse the

وآفاق التأويل ممكنة، غير أنّ ما ينبغي أن ننبّه عليه هو أنّ خطورة مثل هذه المواقف تكمن في أنّها تمسّ من كيان المصحف، فأن تكون الأحرف المقطّعة تشير إلى أسماء الكتبة، أو القرّاء، فمعنى ذلك أنّها ليست جزءاً من النصّ، فلا إعجاز فيها؛ بل قد يدعو ذلك إلى إمكان حذفها عند التلاوة، وجماع ذلك إنّما ينسّب من مفهوم الثبوت من ناحية، ويقلّل من معنى البيان المطلق، الذي وسم به النصّ المقدّس. وهكذا، ننتهي إلى عسر القطع بحقيقة هذه الأحرف، فليس كلّ قول فيها سوى ضرب من الفرضيات البعيدة كلّ البعد عن القول الفصل.

إنّ مسلّمة البيان في النصّ الإسلاميّ المقدّس قد استندت، في الثقافة العربيّة، على نحو ما رأينا، إلى أنّ الكلام، مهما كان مصدره، يجب أن يؤول بالضّرورة إلى الإبلاغ والإفهام، واعتقادنا أنّ هذا المنحى في التفكير على سلامته ومشروعيته، خاصّة إذا ارتبط الأمر بنصّ يحمل عقائد الناس وشرائعهم، لم يميّز بين اللّغة المنجزة في الخطاب واللّغة في حيّز النظر. وقد تفطّن الأستاذ محمّد النويري[1] إلى هذه الحقيقة، عندما عدّ تعريف الجاحظ للبيان بما هو تجلية للمعنى، وبما هو خطاب يكتفي بذاته للإبلاغ، ليس على نحو كبير من الدقّة؛ لأنّه يتحدّث عمّا يجب أن يكون، وليس عمّا هو كائن بالفعل. فالقرآن، وهو أرقى النّصوص في العربيّة، كان أبعد ما يكون عن تحقيق مفهوم البيان في بعض الأحوال؛ بل إنّه يحمل الشهادة على نفسه بأنّه يضمّ المتشابه مثلما يضمّ المحكم. وما من شكّ في أنّ هذه المضايق العقديّة قد دعت علماء الكلام وعلماء الأصول إلى الاجتهاد في التأويل؛ لأنّ النصّ، في تقديرهم، مُبين واضح في كلّ الأحوال. وأمّا القصور في فهمه، فراجع إلى التفاوت القائم بين أذهان الناس؛ إذ إنّهم لا يتساوون في إدراك

= catalogue of identifications is to see more of a tribute to the imagination of the researchers than any solutions". A New Investigation into the "Mystery letters" of the Quran, Arabica, tome XLIII Leiden, 1996, p. 498.

(1) النويري، محمد، علم الكلام والنظريّة البلاغيّة عند العرب، ص138.

الدلالة، ولا في تحصيل المعنى[1]. فأن يطلب علماء الكلام والأصوليّون والبلاغيّون وغيرهم من علماء الأمة من النصّ المقدّس أن يكون مبيناً، فإنّما ذلك مطلب مشروع، وغاية راقية دون شكّ، غير أنّ القرآن، بما هو حدث لغويّ منجز، قد أمسى، شأنه شأن غيره من النصوص الرفيعة، يخرج، أحياناً، على قاعدة البيان والوضوح. وقد شعر علماء الإسلام بهذا، فتكثفت جهودهم ليؤكّدوا أنّ النقص يكمن في المتلقي، وليس في النصّ، واجتهدوا، أيضاً، في تأكيد خدمة المتشابه لمسألة الإعجاز على نحو ما رأينا. وكانت الحصيلة أن تدعّمت المباحث الكلامية الخادمة لمفهوم الإعجاز القرآنيّ؛ ذلك أنّ النصّ لمّا كان في تقديرهم تنزيل عزيز حكيم، فإنّه لا يمكن أن يقود إلى الإبهام، أو اللبس، أو الخطأ، أو ما سواها من النقائص، وما توهّم ذلك سوى نتيجة جهل بالأنحاء التي قام عليها القول الشريف المعجز.

بيد أنّ الغموض وتأخّر الدّلالة، أحياناً، ليس بالأمر المفاجئ في كلّ نصّ قُدّ من اللغة، وإن كان مقدّساً يُنسب إلى الله في أصل وجوده؛ ذلك أنّه بعد أن صيغ في لغة بشريّة أصبح خاضعاً لقوانين اللّغة ومقتضياتها. والطّريف، في هذا المستوى من التحليل، أنّ نقد مفهوم البيان، ومدى تحقّقه في القرآن، ليس بالأمر الجديد الطارئ، فقد أورد لنا الشافعي خبرَ مَن يردّ الأخبار كلّها، ويحتج على ظاهرة البيان، وتشعّب القول فيه، وغلبة الظنّ، والاحتمال فيه على اليقين والقطع. يقول صاحب (**الرسالة**): «قال لي قائل يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه: أنت عربيّ والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها لو شكّ شاكّ قد تلبّس عليه القرآن بحرف منها استتبته، فإن تاب وإلّا قتلته. وقد قال الله عزّ وجلّ في القرآن ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النّحل: 89]، **فكيف جاز عند نفسك، أو لأحد في**

(1) يقول ابن حزم: «و[البيان] يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جليّاً، وبعضه خفيّاً، فيختلف النّاس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخّر بعضهم عن فهمه». الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 87.

شيء فرضه الله أن يقول مرّة الفرض فيه عامّ، ومرّة الفرض فيه خاصّ، ومرّة الأمر فيه فرض، ومرّة الأمر فيه دلالة، وإن شاء ذو إباحة»[1]. فالنصّ الواحد، الذي أمسى مدوّنة مغلقة، قد فرض تعدّداً في المعنى نتج عن صياغته في لغة وأساليب تتراوح بين الوضوح والغموض. وقد عبّر الشاهد عن استغراب بعض العلماء القدامى من وجوه الاعتباطيّة الحاضرة في تأويل الأصوليّين والفقهاء لبعض آي القرآن. ومن ذلك جعلهم صيغة الأمر ذاتها تدلّ على الوجوب حيناً، وعلى الندب حيناً آخر، دون وجه صريح يبرّر هذا الاختيار أو ذاك. ولقد تواصل الوعي بأهميّة الاجتهاد؛ بل بضرورته، في تمييز الأحكام بعضها من بعضها الآخر. ولكنّه اجتهاد بقي، حتّى مع صاحب نظريّة المقاصد، اجتهاداً في اللغة محكوماً بقوانين تأويل المعنى، واستخراج الدلالة من النصوص. يقول الشاطبيّ: «فلأجل هذا قيل: إنّ الأوامر والنواهي المتعلّقة بالأمور المطلقة ليست على وازن واحد؛ بل منها ما يكون من الفرائض، أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرّمات، أو من المكروهات في المنهيات، لكنّها وُكلت إلى أنظار المكلّفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور»[2].

ولا شك في أنّ افتقادنا النبرة، التي صاحبت الخطاب القرآني في سوره وآياته، قد أسهم في تغييب جزء من حقيقة النصّ، وحال دون إدراك كلّ خباياه ممّا لا تستطيع الألفاظ وحدها التعبير عنه. وهو ما يؤكد «ما لوضعية الخطاب من أهميّة بالغة لا يؤدّيها ذلك الخطاب، عندما يدوّن كتابة، ويصبح قابلاً، ككلّ النصوص المكتوبة، والنصوص التأسيسيّة بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة»[3]. ولا يسعفنا، في هذا المقام، علم أسباب النزول، الذي كان يمكن أن يوضّح سياق الآيات، والوضعية الحافة بالخطاب،

(1) الشافعي، الأمّ، 7/ 250. (التشديد منّا).
(2) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، 3/ 142.
(3) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص48.

وظروف التنزيل؛ ذلك أنّ الإحصاء أثبت أنّ تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول[1]. وهو استنتاج «يطعن فيما يروّجه بعض الدّارسين المعاصرين من اقتران آيات القرآن كلّها بأسباب نزول تاريخيّة»[2]. وجماع ذلك يفتح أبواب التأويل والاجتهاد على مصراعيها.

ثم إنّ ظاهرة الغموض ليست خاصّة بالقرآن وحده، وإنّما هي ظاهرة عامّة عالقة باللّغة متى تمّ إجراؤها، ووقع استعمالها في الخطاب على أنحاء معيّنة. ذلك أنّ «الغموض جزء من اللغة لا يتجزّأ... بل إنّها ظاهرة تضرب بجذورها في بنية الأنظمة اللغويّة، ومادّتها، وقوانين اشتغالها»[3]. ثمّ إنّ من النظريات الحديثة في علم الدلالة (La sémantique) تلك التي عمدت إلى مبدأ الطاقة الإيحائية في الظاهرة اللغويّة لتدحض ما دأب عليه اللّسانيّون من تعريف اللغة بكونها وسيلة تواصل، وأداة إبلاغ غايتها الإفهام؛ ذلك أنّ علماء الدلالة قد قرّروا أنّ اللّغة توحي أكثر ممّا تصرّح، وتنبّه أكثر ممّا تعبّر، وتستفزّ أكثر ممّا تخبر»[4]. فاللّغة لا تعطي سوى طرف يسير من المعنى، وتعجز عن إعطاء المعنى برمّته، فهي نظام من الرّموز والعلامات تستدعي من يفكّكها، وهو ليس بالأمر الهيّن؛ إذ تتدخّل، في ذلك، بالضّرورة، عناصر السّياق والمقام، وهي عناصر متغيّرة، قد لا يكون المتلقي في الأزمنة المتأخرة واعياً بها الوعي كلّه. وقد انتهى علم الدّلالة إلى أنّ جماع ذلك قد جعل من اللّغة، باعتبارها نظاماً يسعى إلى إبراز ما نريد

(1) الجمل، بسّام، أسباب النزول علماً من علوم القرآن، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م، ص443.

(2) المرجع نفسه، الصحفة نفسها. وبيّن الباحث أنّ ثمانين في المئة من أسباب النزول تتعلق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام. راجع الفصل الثاني (متون الأخبار: دراسة وصفية إحصائية)، ولاسيما ص160-162.

(3) انظر فصل (غموض) (Ambiguïté)، مرجع سابق، ص126.

(4) راجع:

Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, Principes de Sémantique structurale, Paris, Hermann, col, savoir, 1972, pp. 5-24.

تأديته من معنى، أداة عاجزة «وبيّن مظاهر عجز اللغة، ونزوعها الأصيل للإبهام والالتباس»[1].

وكان التأويل مسلكاً يسّر للعلماء المسلمين سياسة المتشابه في القرآن لمحاصرة دلالته؛ لأنّه الأصل الأوّل في التشريع من ناحية، ولجعله متّسقاً مع أصول العقيدة من ناحية أخرى. غير أنّ التأويل المتعلّق بالنصّ الدينيّ ليس بالأمر الهيّن، لا لأنّ النصّ المعنيّ يحمل عقائد الناس، ويمثل أهمّ مقدّساتهم فحسب، بل، أيضاً، لأنّه نصّ كثيفة دلالته، تتعدّد فيه طبقات المعنى، ومستويات التعبير عنه[2]. والقرآن يحمل، أيضاً، هذه المستويات أو الطبقات؛ «لأنّ الكتاب ينقسم قسمين: قسم ظاهر هو الألفاظ المسموعة المدركة بالحواسّ، المشتركة في سماعها عند تلاوة كلّ ذي سمع صحيح من الناس، وقسم باطن هو المعاني المضمّنة في تلك الألفاظ، الصريحة، المتفاوت في فهمها، لكونها محتملةً لمعانٍ كثيرة، ذوو العقول الصحيحة»[3].

ولسنا، بطبيعة الحال، نزعم أنّ ما انتهى إليه إمام التأويليّة المعاصرة يوافق ما ذهب إليه الشيخ الإسماعيليّ، الذي يَعُدُّ المعرفة الحقيقيّة، والتفسير

---

(1) محمود، محمّد أحمد، حول بعض إشكاليات النصّ القرآني، مجلة مواقف، العددان 59-60، صيف - خريف 1989م، ص66.

(2) يضبط بول ريكور (Paul Ricoeur)، على سبيل المثال، أربعاً من تلك الطبقات هي: المعنى الحرفي (sens littéral) والمعنى الرّمزيّ الاستعاريّ (sens allégorique)، والمعنى الأخلاقيّ (sens moral)، والمعنى العميق. (sens anagogique) انظر كتابه: ..De l'interprétation, éd, Seuil, Paris, 1965, p. 33

ونقل عن ريكور ذلك، على الرغم من أنّ الفيلسوف الألماني شلايرماخر (Schleirmacher) قد ضمّ الهرمينوطيقا اللّاهوتيّة بكامل الوعي إلى الهرمينوطيقا العامّة. ولم يرَ أنّها تستوجب تطبيقاً استثنائيّاً. ويبدو أنّ ذلك يستند إلى حقيقة ترى أنّ تأويل النصوص المقدّسة لا يقوم على قوانين أو قواعد مختلفة عن تلك التي يقوم عليها فهم أيّ حديث أو نصّ. ومن هنا، لا وجود، إذاً، لهرمينوطيقا خاصّة بما هو لاهوتيّ». H. G. Gadamer, vérité et méthode, éd, Seuil, 1976, p.167، (والترجمة لنا).

(3) ابن الوليد، علي بن محمد، دامغ الباطل وحتف المناضل، 1/ 212.

الأمثل حكراً على الأئمّة داخل مذهبه، فلكلّ عصر ثقافته، ومعارفه، ومصطلحاته. ولا مجال، بطبيعة الحال؛ لأن نقارن بين علمين ينتميان إلى فضاءين إبستمولوجيّين متمايزين، وإنّما قصارى ما قصدنا إليه أن نؤكّد وعي القدامى الصريح بأنّ التأويل ينتهي إلى الاختلاف بالضرورة، ولكنّه، كذلك، شعبة لا يمكن أن تكون مفتوحة لكائن من كان كما يقال، فالتأويل يحتاج إلى القدرة على تجاوز مستويات المعنى، وطبقات الدّلالة، وهو ما يعبّر عن بعضه تعريف السيوطي، عندما يقول: «التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم»[1]. وبذلك، متى ارتبط التأويل بالفهم، وأمسى الفهم متولداً عن قدرة الإنسان على الاجتهاد، صارت الدّلالة المترتّبة على التأويل نسبيّة، فلا سبيل إلى إدراك نتائج نهائيّة مطلقة بوساطته، وإنّما يسعى كلّ تأويل إلى محاولة الظفر بحقيقة النصّ، التي متى استتبّت في الواقع صارت توسم بأنّها «الحقيقة» معرّفة بألف الاستغراق ولامها، وأمست سنّية تقصي غيرها من السنيّات؛ بل تنعتها بالمروق.

ولا يغيب عنّا، بطبيعة الحال، أنّ الرؤية التي تنجح في السيطرة إنّما تتحقّق عموماً بتضافر ضرب من التواطؤ بين سلطة المعرفة وسلطة الدّولة.



خاتمة الباب الثالث:

لقد عمد الأصوليّون إلى تقنين دلالات الألفاظ وتقسيمها، وسعوا إلى محاصرة المعنى في النصوص الشرعيّة لاستخراج الأحكام، فجعلوا الألفاظ تنقسم، باعتبار وضعها في المعنى، إلى خاصّ، وعامّ، ومشترك. وقد وقفنا عند الزوج الأوّل نموذجاً في دراستنا، وقسّم الأصوليّون الخاصّ من النصوص إلى أمرٍ ونهيٍ، ومطلقٍ ومقيّد، ورأوا أنّ النصّ العامّ يخصّص

(1) السيوطي، الإتقان، 2/ 173.

بمخصّصات مستقلّة، أو بمخصّصات متّصلة، مثلما جعلوا اللّفظ يُستعمل إمّا على نحو ما هو في أصل وضعه، أو ينزاح عن استعماله المتواتر. فقسّموا ذلك إلى حقيقة ومجاز، وتفطّنوا إلى أنّ دلالة اللّفظ على المعنى غير مطّردة في نسق واحد؛ بل هي تتراوح بين الظهور والخفاء. فانتهوا إلى ثنائيات هي الظاهر/الخفيّ، والمحكم/المتشابه... وأخيراً، قسّموا الألفاظ باعتبار كيفيّة دلالة اللّفظ على المعنى، فوقف الحنفيّة، مثلاً، على عبارة النصّ، وإشارته، ودلالته، واقتضائه، فيما ذهب الشافعيّة إلى الاهتمام بدلالة المنظوم أو المنطوق من ناحية، وبدلالة المفهوم من ناحية أخرى. ولا يفوتنا التذكير بأنّ هذه التقسيمات التي عرضنا إليها هي الغالبة عند أكثر الأصوليّين، وليس الإجماع عليها بمتحقّق على الدوام، على نحو ما رأينا سابقاً.

ولئن كنّا لا نشكّ في إسهام الأصوليّين إسهاماً واضحاً في إغناء الدّرس البلاغيّ العربيّ على وجه الخصوص، والدّرس اللّغوي على وجه العموم، باعتبار أنّ الأصوليّ، من حيث المبدأ، عالم باللّغة عارف بقوانينها، فإنّ علماء الأصول قد انتهوا إلى الاختلاف في تحديد هذه الثنائيات ذاتها؛ ذلك أنهم اختلفوا في العام والخاصّ، وأيّهما يقدّم على الآخر، وبِمَ يخصّص النصّ العامّ، مثلما اختلفوا في دلالة الأمر أهي على الندب أم على الوجوب؟ على الرغم من أنّ الأمر يُعدّ من أكثر الأعمال اللغويّة وضوحاً في العربيّة. يقول عبد المجيد الشرفي: «هكذا قرّروا، مثلاً، بالنسبة إلى صيغتين تفيد كلّ واحدة منهما الأمر، أنّ الخمر محرّمة بـ: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المَائدة: 90]، ويقام على شاربها الحدّ، وأنّ المسلم مخيّر فقط بـ: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ [البَقَرَة: 282] في كتابة الدّين إلى أجل أو عدم كتابته»[1]. وقد عمّق الإشكال تفنُّن علماء الأصول في تفريع الصيغ المعبّرة عن الأمر[2]. والمهمّ أنّ جماع ذلك

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ص157.

(2) يقول الرازي، على سبيل المثال: «قال الأصوليّون، صيغة (اِفعل) مستعملة في خمسة عشر وجهاً». المحصول، 1/ 264.

قد أفضى إلى «تقلّص رقعة الدلالة القطعيّة في النصّ، واتساع دائرة الظنّ»[1]. وهي مظاهر تقف -لا شكّ- عقبة كأداء دون إثبات خاصيتي الوضوح والإفهام اللّتين يفترض أن يحقّقهما القرآن باعتباره نصّاً مبيناً.

ثمّ إنّ الأصوليّين كانوا، بحكم منهجهم في الاستدلال اللغويّ، مسؤولين عن النتائج التي وصلوا إليها بالدرجة الأولى؛ ذلك لأنّهم بتقنينهم الفهم تقنيناً نظريّاً صوريّاً معزولاً عن سياق التركيب، وأكثر انعزالاً عن الوحدة الموضوعيّة الشاملة للقرآن كلّه، إنّما قد ضاعفوا، بهذا المنهج، من حدّة الإشكال، وفتحوا مجالات للخلاف. ولعلّ تركيبة النصّ ذاته؛ أي: في صيغته الكتابيّة ذات النظام التعبّديّ، وهو نظام يخلّ، مثلما هو معروف، بالظروف الموضوعيّة لنزول الوحي منجّماً على ثلاثة وعشرين عاماً، ويخلّ، أيضاً، بجانب الانسجام بين الموضوعات الواردة في السورة الواحدة، أن يكون عاملاً مهمّاً في تعسير مهمّة علماء الأصول، وهم الذين أرادوه نصّاً قانونيّاً يحمل أجوبة لكلّ الأسئلة. وإذا بتركيبة النصّ وبنيته تعطلان هذه الرّغبة، وإذا بالمعالجة الأصوليّة تسقط عموماً في تعامل تجزيئيّ مع دلالات الخطاب، فلا تستكنه سوى الجزء منه، فتتعدّد التأويلات، وتختلف المواقف والآراء نتيجة ذلك. ويبدو أنّ هذا الأمر هو الذي سيدفع أبا إسحاق الشاطبيّ، في القرن الثامن من الهجرة، إلى اقتراح قراءة مقاصديّة لأصول التشريع الإسلاميّ، يحاول أن يتجاوز فيها الجزئيات ليقف عند كلّيات الشريعة.

ولقد بدا لنا أنّ صاحب **(الرّسالة)**، اختار مبدأً سيكون له أثر عظيم الخطر في الفكر الإسلاميّ منذ مراحله المبكّرة، وذلك عندما أكّد، في شتّى مصنفاته، أنّ القرآن يضمن الدلالة بطرق متعدّدة ليقدّم حلولاً لكلّ المشكلات أو القضايا التي تعرض للإنسان في الحاضر والمستقبل[2]. وسيسود هذا

---

(1) ابن عامر، توفيق، الكتاب أصلاً من أصول التشريع، دروسه في التبريز، الجامعة التونسيّة، 2002-2003م.

(2) انظر، على سبيل المثال: الشافعي، الأمّ، كتاب إبطال الاستحسان، 7/ 250.

المبدأ في الفكر الإسلاميّ مدّة طويلة من الزمن، فيقصر دور العقل على التأويل، ويجعله «عقلاً تابعاً»[1]، بمعنى أنّه يحاصر عمل العقل البشريّ، ويجعله سجيناً لا يملك حريّة التفكير؛ بل يقتصر دوره على تأويل النصّ، واشتقاق الدلالة منه. وهو ما دفع الشافعي إلى التفكير بأنّ اللّسان العربيّ قادر، متى كان المتعامل معه عارفاً بأسراره، على التعبير عن الدلالة بشكل واسع. ومن هنا، عبّر العامّ، على سبيل المثال، عن معانٍ كثيرة مثلما رأينا في محلّه؛ بل إنّ إمعان النظر في الجهاز اللّغوي، الذي عمد إليه علماء الأصول لاستنباط الأحكام؛ ليكشف عن اتّساع إمكانات التأويل المتاحة أمام المجتهدين داخل النصّ الشرعيّ؛ بل لعلّنا لا نبالغ، عندما نقول: إنّ سعة هامش التأويل قد تتسع إلى ما لا نهاية بحسب قدرة المجتهد الناظر في النصوص، القارئ لها، على نحو ما تمكّنه قدرته من المواءمة بين النوازل الواقعة في التاريخ، وما تنطق به قراءته للنّصوص. ومن نافل القول أنّها قراءة تعكس ثقافة صاحبها، ورهاناته، وشواغله، فتكون النتيجة فقهاً للنصّ، وفهماً بشريّاً لأحكام المصحف، وهو ما يشي بأنّ الكثير ممّا استوعبته ضمائر المسلمين، على مدى أجيال في مجال الفقه وأصوله، على أنّه من المقدّسات، ليس، في الحقيقة، إلا مقرّرات اجتهاديّة بشريّة لا يمكن اعتبارها نهائيّة أو مطلقة.

ولمّا كانت أطروحة الشافعيّ، ومن جاء بعده من الأصوليّين، تتأسّس على تأكيد عروبة الكتاب بما أنه نزل حسب القوانين التي تجري عليها اللغة في اللسان العربيّ، وهو الذي يبلغ من الاتّساع الدلالي عنده حدّاً يجعل الإحاطة به أمراً مستحيلاً، فإنّ الكتاب، على هذا النحو، تتّسع دلالته إلى كلّ ما يحتاج إليه المسلم، فيصبح الاجتهاد في فهم النصّ التشريعيّ ضرباً من الاجتهاد في اللّغة، التي قُدّ منها النصّ ليس غير. وقد تأكّد لدينا أنّ رغبة الأصوليّين في إبراز بيانيّة النصّ القرآنيّ قد دفعتهم إلى ترسيخ سلطته نصّاً

(1) أبو زيد، نصر حامد، الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ص21.

مرجعيّاً في سنّ الأحكام، واستنباط الفتاوى. وكان من أهمّ النتائج المنطقيّة لهذا المنحى في النظر أن جعلوا مسالك الدّلالة في محاصرة الأحكام الشرعيّة تمرّ بالضرورة عن طريق اللّفظ. فاجتهدوا، مثلما رأينا، في تناول مباحث الألفاظ، ومسائل اللّغة، ما وسعهم جهدهم. ويبدو أنّ القواعد، التي وضعها الأصوليّون لاستنباط الأحكام من النصوص، وهي القواعد التي أُريد منها أن تصون الاجتهاد الفقهي من الاختلاف، الذي كان شائعاً قبل إرساء علم أصول الفقه، هي ذاتها التي أسّست، من خلال بنيتها ومنطقها الداخليّ، الخلاف ذاته، ويبدو أنّ هذا ممّا تفطّن إليه الشاطبيّ، فحاول تجاوزه في نظريّته في المقاصد.

ولئن كان علماء أصول الفقه قد انطلقوا، في التعامل مع القرآن، بناء على مسلّمة اعتقاديّة أصوليّة مفادها بيان النصّ، واتساع دلالته إلى ما لا يحدّ، فإنّ متابعة جهودهم في استقصاء الأحكام، ومحاصرة الدلالة، بما ارتأوه من تقسيمات لفظيّة، تكشف أنّهم كثيراً ما اضطرّوا إلى استدعاء أدلّة ثانويّة كالسنّة المتواترة؛ بل حتّى أخبار الآحاد أحياناً، فضلاً عن الإجماع والقياس لفهم النصّ، ومحاصرة المعنى فيه، وهو ما ينسّب مبدئيّاً مقولة البيان المطلق، التي يرفعها علماء الأصول شعاراً من أهمّ شعاراتهم؛ بل يدفعنا ذلك، أيضاً، إلى البحث في مسألة شمول المصحف حاجات الناس، ومدى اكتفائه بذاته أصلاً من أصول التشريع.

❊ ❊ ❊

الباب الرابع

الكتاب والشّمول

مقدّمة الباب الرابع:

إنّ المسلّمة، التي انطلق منها الأصوليون في فقه الشريعة، تقوم على أنّ التشريع إنّما هو من اختصاص الشارع، لا ينازعه في ذلك أحد. ولمّا كانت النصوص المنزّلة قد صيغت بلغة عربيّة، صارت معرفة هذه الأساليب أمراً ضروريّاً لفهم خطاب الشارع، واستخراج الأحكام منه، فلا غرابة، بعد ذلك، في أن يجعل الأصوليّون الإلمام بالعربيّة، وطرائق إجراء الأساليب فيها، شرطاً أوّل من شروط الاجتهاد.

وهكذا تأسّست الرّؤية البيانيّة لفقه الشريعة، التي وقفنا عندها في الباب السابق، وهي رؤيةٌ آلت إلى أن يمارس أصحابها التأويل في فهم النصوص على نحو واسع، وانتهينا إلى أنّ القول ببيانيّة النّص القرآني إنّما هو أمر نسبيّ. وقد تفطّن علماء أصول الفقه إلى ذلك، فاستدعوا بداية من الشافعي نصوصاً تعضّد القرآن هي نصوص السنّة، وجعلوا لها وظائف منها تخصيص ما جاء فيه عامّاً، وتبيين ما جاء مجملاً، فضلاً عن استقلالها أحياناً بما سكت عنه النصّ جملة وتفصيلاً، وجماع ذلك إنّما ينهض شاهداً على أنّ النصوص القرآنيّة في حاجة، حيناً، إلى مزيد البيان بأدلّة ترفدها، وتدعمها، وتوضّحها، وهو ما يؤكّد أنّ النصوص قاصرة بمفردها، عبر مسالكها الدّلالية، عن أداء مهمّة التشريع، وهي في حاجة، حيناً آخر، إلى أصول ترفد القرآن بسنّ أحكام سكت عنها النصّ التأسيسي الأوّل تمام السّكوت،

فتمّ استدعاء السنة المتواترة، ثمّ اضطرّ الأصوليون إلى استعمال أخبار الآحاد؛ بل لجؤوا، أيضاً، إلى الإجماع والقياس.

ولكنّ علماء الأصول استمرّوا، على الرغم من ذلك، يقرّرون، في كلّ مناسبة، شمول الكتاب كلَّ الأحكام الضروريّة بالنسبة إلى المسلم في كلّ زمان ومكان؛ بل غدا ذلك مسلّمة من المسلّمات التي يشهد النصّ القرآني، في نظرهم، على صحّتها وسلامتها، فذهبوا إلى أنّ الأصل التشريعي الأوّل مكتفٍ بنفسه؛ إذ هو يستغرق كلّ النوازل؛ ما وقع منها، وما لم يقع، واستنجدوا، على نحو ما سنبيّنه في محلّه، بآيات قرآنية كثيرة.

ولقد عقدنا هذا الباب لنختبر مدى سلامة هذه المسلّمة من خلال خطاب الأصوليين ذاته، فاخترنا أن نقف فيه على فصلين، أمّا الأوّل: فنختبر فيه مسلّمة الشمول من خلال النظريّة الأصوليّة البيانية، فوقفنا على مدى حاجة الكتاب إلى غيره من الأدلّة، وعلى حدود طاقة النصّ على التشريع، من خلال ما اصطلح عليه الأصوليّون بـ: (آيات الأحكام)، ولنبحث في إشكاليّة تناهي النصوص ولا تناهي النّوازل في الواقع. أمّا الفصل الثاني، فعقدناه للنّظر في وجوه المقاصد الشرعيّة في نظريّة الشاطبي، ولبحث مدى قدرتها على تجاوز إشكالات الشمول، فضلاً عن مناقشة آفاقها النظريّة الأصوليّة، بعد أن عاد إليها عدد كبير من الباحثين المعاصرين، في محاولةٍ لبعثها من جديد، عسى أن يتمكّنوا من تجاوز مآزق النظريّة الأصوليّة التّقليديّة.



الفصل الأوّل

الشمول في النظريّة الأصوليّة البيانيّة

1- استدعاء الكتاب لغيره من الأدلّة:

لئن كنّا أجّلنا النظر في تخصيص السنّة لعام القرآن؛ لأنّها من القضايا التي تحظى بإجماع علماء الأصول، واكتفينا، في الباب السّابق، بالوقوف عند المسائل الخلافية، فإنّ ذلك ينبغي ألّا يفوّت علينا فرصة الإلماع، من خلال بعض النماذج، إلى حاجة النصّ القرآني، أصلاً أوّل في التشريع، إلى السنّة النبويّة قولاً وفعلاً لتخصيص ما جاء عامّاً به، مثل حاجته إلى الإجماع والقياس في استنباط ما سكت عنه النصّ من أحكام خاصّة بالمكلّفين.

لا يتوقف الأصوليون كثيراً عند تجويز تخصيص عام القرآن بالسنة المتواترة. يقول الحليّ، في هذا الصدد: «وكذلك تخصيص الكتاب بالسنّة قولاً، كتخصيص آية المواريث[1] بقوله عليه السّلام: «**القاتل لا يرث**»، وفعلاً، كتخصيص آية الجلد[2] برجمه ماعزاً»[3]؛ فالرّسول يتدخّل، أحياناً، لتخصيص الآية، أو لتقييدها بشروط معيّنة لا يتحقق الحكم الشرعي دون

---

(1) هي الآية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النِّساء: 11].

(2) هي الآية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النُّور: 2].

(3) الحليّ، معارج الأصول، ص95. وانظر، كذلك: الرازي، المحصول، 2/ 574-576. وحديث «القاتل لا يرث» رواه الترمذي رقم: 2109. وحديث «رجم ماعز» رواه أبو داود رقم: 4377.

توافرها، ولم ينفق الأصوليون جهداً كبيراً في تأكيد هذه المسألة؛ بل نجدهم، في أغلب الأحيان، يكتفون بذكر أمثلة تدلّ على تواترها فقط.

ويتفق أغلب الأصوليين على أنّ من الأمثلة الواضحة على تخصيص عامّ القرآن بالسنّة القوليّة قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المَائدة: 38]. وقد أشار العلماء من المفسّرين والأصوليّين، منذ صاحب **(الرّسالة)**، إلى أنّ السنّة إنّما خصّصت هذه الآية بقول الرسول: «لا قطع في ثمر ولا كثر[1]، وأن لا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً»[2]؛ بل أضاف العلماء، في تفسيرهم الآية، وضبط شروط تنفيذ القطع، مسائل أخرى، كضرورة أن يكون المال في الحرز. ناقشوا مسألة اليد التي تقطع ما هي؟ ومن أين تقطع؟ أو غيرها[3].

ويبدو أنّ العلماء قد احتاجوا إلى تعليل اعتبار هذه الآية تحمل دلالة العموم، وتحتاج إلى تخصيص بالسنّة. يقول القرطبي: «وظاهر الآية العموم في كلّ سارق، وليس كذلك، لقوله -عليه السّلام-: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً»[4]. وإنّما التّشديد على ضبط النّصاب؛ لأنّ بعض العلماء تمسّكوا بظاهر الآية، فأقرّوا القطع عموماً فيما قلّ ثمنه أو غلا[5]. وعمد الأصوليون والمفسّرون إلى تأكيد معنى العموم في هذه الآية، فتوسّلوا بطرائق عدّة منها: قراءتها على الرّفع الذي هو من خواصّ الابتداء، أو على

(1) الكَثَرُ: بفتحتين: جمار النخل، وهو شحمه الذي في وسط النخلة.

(2) الشافعي، الرسالة، ص67. والحديث رواه أبو داود في صحيحه رقم: 4388.

(3) راجع، على سبيل المثال: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 6/ 159 وما يليها.

(4) المرجع نفسه، 6/ 160. والحديث رواه مسلم في صحيحه رقم: 1684.

(5) يُنسب هذا الموقف، في العادة، إلى الظاهريّة والخوارج. يقول القرطبيّ، في تعداد الآراء المتعلّقة بتحديد النصاب الموجب للقطع: «وذكر الطبريّ أنّ عبد الله بن الزّبير قطع في درهم... وقول سابع: وهو أنّ اليد تقطع في كلّ ما له قيمة على ظاهر الآية. هذا قول الخوارج، ورُوي عن الحسن البصريّ». الجامع لأحكام القرآن، 6/ 161. وراجع: الشافعي، الأمّ، 7/ 139. والطبرسي، مجمع البيان، 6/ 91.

النّصب، وهو اختيار سيبويه. ويذهب القرطبي، مثلاً، إلى أنّ «القصد ليس إلى معيّن؛ إذ لو قصد معيّناً لوجب النّصب. يقول: زيداً اضربه؛ بل هو كقولك: من سرق فاقطع يده، قال الزجّاج: وهذا القول هو المختار»[1]. فالاختلاف في القراءة بين النصب والرّفع إنّما يعكس الاختلاف في فهم الآية على التخصيص، أو على التعميم، وما يترتّب على ذلك من ضبط أحكام التكليف في المسألة المعروضة. ومن طريف ما يطالعنا في المدوّنات الفقهيّة، الجدل الذي يجري بين الفقهاء في مسائل النصاب والحرز؛ بل إنّهم أثاروا، أيضاً، تكرار فعل السرقة، فكان أبو حنيفة، مثلاً، لا يقطع من سرق للمرّة الأولى. ويقول: «إن لم أقطعه جعلته عليه ديناً، ولا قطع في الدّين»[2]، على الرغم من تناقض ذلك مع منطوق الآية.

وتبرز اجتهادات الفقهاء والأصوليين مبلغ اختلافهم في فهم الآية، وشروط تطبيقها، على الرغم من وجود الحديث النبوي الذي يخصّصها. بيد أنّ السّنة لم تتعرّض إلى غير المقدار الذي به يقع تطبيق النصّ، في حين بقيت مسائل عديدة من قبيل المسكوت عنه ممّا دفع الفقهاء إلى البحث في وجوهه، فكانت نتائجهم خلافيّة تعكس اجتهاداً بشريّاً في فهم النصّ، وفي آليّات تطبيقه، فالقرطبي، على سبيل المثال، احتاج إلى تفريع المسائل في توضيح الآية لتبلغ سبعاً وعشرين[3] حتى يلمّ بما تفضي إليه هذه الآية التشريعيّة من حكم عمليّ ضروريّ في تنظيم حياة الناس، والآية، على الرغم من وضوح دلالتها، وحضور السنّة القولية التي تعضدها، آلت بالفقهاء والعلماء عموماً إلى ممارسة الاجتهاد في ضبط الحدود الضروريّة الواجب توافرها، قبل تطبيق حدّ السرقة.

ثمّ إنّ الأصوليين أقرّوا، كذلك، أنّ تخصيص عام النصّ القرآني يكون، أيضاً، بالسنّة الفعليّة، كما أُثرت عن الرسول. يقول الرازي: «وأمّا بالفعل:

---

(1) الطبرسي، المرجع نفسه، 6/ 166.

(2) الشافعي، الأمّ، 7/ 138.

(3) راجع: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 6/ 159-175.

فلأنّهم خصّصوا قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النُّور: 2]، بما تواتر عنه ﷺ من رجم المحصن»[1]، فكان التخصيص بالسنّة العملية. يقول القرطبيّ: «وثبت بالسنّة تغريب عام»[2]. وقد بحث الزمخشري في مسألة الحكم؛ أهو عامّ أم هو حكم على البعض دون سواهم، فأقرّ بالقول: «بل هو حكم من ليس بمحصن منهم، فإنّ المحصن حكمه الرّجم»[3]، غير أنّ الفقهاء اختلفوا في شرائط الإحصان، فهي عند أبي حنيفة ستّة: الإسلام، والحرية، والعقل، والبلوغ، والتزويج بنكاح صحيح، والدخول. أمّا عند الشافعي، فليس الإسلام بشرط؛ إذ روي عن النبيّ أنّه رجم يهوديين زنيا[4].

ومهما يكن من أمر اختلاف الفقهاء في مسائل الفروع الفقهيّة المترتّبة على الآيات العامة من القرآن، فإنّ المهمّ، عندنا، في هذا المستوى، أنّ النّص القرآني احتاج، في مناسبات كثيرة، إلى نصوص رديفة تعضده هي نصوص السنّة النبويّة، حيناً، مثلما احتاج، حيناً آخر، إلى ممارسة الرسول ذاته، باعتبارها سنّة فعليّة عملية استند إليها النصّ حتى يصبح قابلاً للتطبيق بعد تخصيص عمومه، وتقييد مطلقه.

وجماع ما تقدّم لا يؤكد الرؤية البيانيّة، بيان السنة للقرآن التي أرسى الشافعي دعائمها، عندما عدَّ أنَّ الأحاديث تحظى بمنزلة لا تقلّ أهميّة عنه في التشريع فحسب، وإنّما ينهض ما تقدّم، أيضاً، شاهداً على حاجة القرآن إلى دليل خارجيّ يدعمه نصّاً كان أو ممارسة رادفاً له، وضابطاً لحدوده، ونافياً عنه صفة الإطلاق والعموم، التي يصرّح بها منطوق آياته. ولعلّ ذلك ينسّب

(1) الرازي، المحصول، 2/ 576.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 12/ 159. وانظر، كذلك، الشافعي، الأمّ، 7/ 75.

(3) الزمخشري، الكشّاف، 3/ 204. وانظر، أيضاً: القرطبي، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) راجع: الزمخشري، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

القول بمسلّمة الشمول، التي يوسم بها النصّ، فضلاً عن اعتباره يستقلّ بنفسه في التشريع، وفي غير حاجة إلى ما سواه من الأدلّة.

لقد استشعر العلماء أنّ وضع الأحاديث وانتحالها، لأسباب سياسية ودينية معروفة، يمكن أن يدفع بطائفة من العلماء إلى الاكتفاء بالقرآن مصدراً في التشريع، وقد أخبر الشافعي، في مدوّنته الفقهيّة[1]، عن هذه الفئة التي رامت الاقتصار على النّصوص القرآنية دون سواها. ويقول الشاطبي، في هذا الصّدد: «رُوي عن عبد الرحمن بن يزيد أنّه رأى محرماً عليه ثيابه، فنهاه، فقال: ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي، فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحَشر: 7] الآية...»[2]، وهو ما يشهد على أنّ الواقع التّاريخي كان يضمّ، أيضاً، من يذهب إلى التمسّك بالقرآن دون سواه[3]. ويبدو أنّ الأُصوليين قد شعروا بهذا المأزق؛ ذلك أنّهم وجدوا أنفسهم بين معضلتين: أمّا الأولى، فتمثلت في «القرآنيّين»، الذين دعوا إلى اِطّراح السنّة، والاكتفاء بالقرآن، وبما دعا إليه من أوامر ونواهٍ. وأمّا الثانية، فما لاحظوه من انتشار الأحاديث الموضوعة، وذيوع الانتحال بين الفرق والمذاهب، ونجد ملامح واضحة من هذا المأزق عند أبي إسحاق الشاطبي، الذي حاول أن يجد له مخرجاً، فذكّر بأنّ السنّة لا تتعارض مع النصّ مطلقاً؛ بل هي تأتي لتبيّن ما أجمله القرآن، يقول: «ومنها الوجه المشهور عند العلماء، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام، إمّا بحسب كيفيات العمل وأسبابه، أو

---

(1) راجع: الشافعي، الأمّ، باب حكاية قول الطائفة، التي ردّت الأخبار كلّها، 7/ 250 وما يليها.

(2) الشاطبي، الموافقات، 4/ 25.

يذكر الملطيّ أنّ الحروريّة، وهي فرقة من فرق الخوارج «تكفّر الأمّة، وتأخذ بالقرآن، ولا تقول بالسنة أصلاً». التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، مطبعة السعادة، مصر، 1949م، ص56.

(3) ونجد لهذا الفكر صدى وامتداداً واضحين في العصر الحديث. راجع، خاصّةً: صدقي، محمد توفيق، الإسلام هو القرآن وحده. مجلة المنار، العدد 9، 1907م. وقد جُوبِهَ هذا الفكر، مثلما هو معروف، بموجة عنيفة تطعن في صاحبه، وتنقد ما يذهب إليه.

شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها، وركوعها، وسجودها، وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها». وبيان أحكام الصّوم وما فيه ممّا لم يقع النصّ عليه في الكتاب... والبيوع... والجنايات... وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: 44][1].

ولا شكّ في أنّ الإعلاء من شأن السنّة إنّما كان بالأساس موقف أهل الحديث، الذين رفضوا آراء أهل الرأي، وكان الشافعي قد اعتبر السنّة نمطاً من أنماط الوحي. يقول: «فكان ممّا ألقى في روعه سنّته، وهي الحكمة التي ذكر الله»[2]. وقد أوّل صاحب (الرّسالة) لفظة الحكمة الواردة في آيات عديدة[3] بأنّها السنّة النبويّة التي تبيّن النصّ القرآنيّ. يقول: «فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن. يقول: الحكمة: سنّة رسول الله»[4]. ولا يخفى على المطّلع على التراث الأصوليّ أنّ رغبة العلماء، منذ الشافعي، في إثبات التّماهي بين السنّة والحكمة، التي تقترن، في عدد من الآيات، بالقرآن أو الكتاب، إنّما تعكس سعيهم إلى ترسيخ السنّة أصلاً ثانياً من أصول الفقه بعد القرآن، على الرغم من أنّ لفظة «الحكمة»، كما أثبتها المفسّرون، لا تعني، في كلّ السياقات، سنّة النبيّ بالضرورة[5]. ويبدو أنّ هذا المنحى في التقدير قد استقرّ في الفكر الأصولي، ونجد صداه متواصلاً حتّى عند أصوليّ مالكيّ متأخّر سعى جهده إلى التوفيق

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 4/ 26. وقد أدرك الفقهاء المترسّمون بمسائل الفروع حاجة القرآن إلى السنة في التشريع؛ «قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. قال ابن عبد البرّ: يريد أنّها تقضي عليه، وتبيّن المراد منه»، الشاطبي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الشافعي، الرسالة، ص103.

(3) [آل عمران: 164، الجمعة: 2، البقرة: 231]، وغيرها.

(4) الشافعي، الرسالة، ص78.

(5) يقول الشافعيّ: «لأنّ القرآن ذكر، وأتبعته الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز -والله أعلم- أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنّة رسول الله». =

بين الرؤية البيانية لفقه الشريعة، ورؤية مقاصديّة مستحدثة. يقول: «فإنّ السنّة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنّة؛ لأنّ الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنّة، فيرجع إلى السنّة، ويترك مقتضى الكتاب. وأيضاً، فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً، فتأتي السنّة فتخرجه عن ظاهره، وهذا دليل على تقديم السنّة»[1]، غير أنّ ترتيب الأدلّة، كما شاع واستقرّ عند الأصوليين عامةً، يدفع الشاطبيّ إلى التشبث بأوليّة القرآن أصلاً من أصول الفقه، فيحاول توضيح معنى «قضاء السنة على الكتاب» بطريقة أقرب إلى التبرير الذي لا يخفي تردّداً واضحاً، وارتباكاً جليّاً؛ «فالجواب أنّ قضاء السنّة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه، واطراح الكتاب؛ بل إنّ ذلك المعبّر في السنّة هو المراد في الكتاب. فكأنّ السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب»[2]. وقد عمد الأصوليّ المالكيّ، في توضيح مراده، إلى ضرب أمثلة لا تختلف عمّا سبقه إليه جمهور الأصوليّين، وهي أمثلة تؤكّد أنّ النص القرآني، إذا اكتفى بذاته، لا يمكن أن يكون دقيقاً في ضبط أحكام التكليف، «فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائدة: 38]، بأنّ القطع من الكوع، وأنّ المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن نقول: إنّ السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب»[3]. فالخطاب الأصوليّ، الذي حاول أن يثبت أهميّة السنّة بنوعيها أصلاً ثانياً من أصول الفقه، غايتها توضيح ما جاء مجملاً أو غامضاً في النصّ القرآني، انتهى، في إقراره هذا، من خلال استحضاره الأمثلة، إلى أنّها تتقدّم في المستوى العمليّ على الكتاب في أحيان كثيرة، دون

= الرسالة، ص78. وقارن ذلك، مثلاً، بالقرطبي، تفسيره، 2/ 89. وانظر، أيضاً: أبو زيد، نصر حامد، الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص39. وذويب، حمادي، السنّة بين الأصول والتاريخ، ص46 وما يليها.

(1) الشاطبي، الموافقات، 4/ 8-9.

(2) المصدر نفسه، 4/ 10.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. (التّشديد منّا).

أن يعترفوا بذلك صراحة، وعمدوا إلى ترسيخ الترتيب المتداول لأصول الفقه انطلاقاً من القرآن، ثم السنّة، ثم الإجماع، والقياس، وطعنوا في كلّ من حاول إعادة النّظر في الأصول، أو في حقيقة ترتيبها، حتى عندما انتشرت الأحاديث المنحولة.

وقد ظهر بعض ممّن أرادوا الاقتصار على الكتاب فحسب، دون أن تحمل لنا المصادر هويّتهم. يقول الشّاطبي: «إنّ الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنّة؛ إذ عوّلوا على ما بنيت عليه من أنّ الكتاب فيه بيان كلّ شيء، فاطرحوا أحكام السنّة»[1]. وهو ما يمثل دليلاً على إقرار الأصوليين بأنّ القرآن كثيراً ما يستدعي أدلّة ترفده في تحديد الأحكام الفقهيّة، مثل سنّة الرّسول، وشاهداً على نسبيّة مقولة الشمول التي يُوسم بها القرآن، ويقلّل من أمر اكتفائه بنفسه.

بيد أنّ المدوّنة الأصولية، على اختلاف مذاهب أصحابها، تقرّ بأنّ السنّة القوليّة والفعليّة لا تكتفي بوظائف البيان، وتخصيص العام، وتقييد المطلق فحسب، وإنّما تستقلّ، أحياناً، بالتشريع إذا سكت النصّ عن بعض المسائل. يقول الشافعيّ: «وقد سنّ رسول الله مع كتاب الله، وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصّ كتاب»[2]. وقد عبّر الشاطبيّ، بصريح العبارة، عن سكوت النصّ[3] عن بعض القضايا التي تقتضي حضور أحكام فقهيّة لسياسة أوضاع الناس،

(1) المصدر نفسه، 4/ 17. وممّا يؤكد الظاهرة في الواقع أنّ الفقهاء يستحضرون حديثاً نبويّاً يستشعر ذلك؛ إذ روي عنه قوله: «يُوشِكُ رَجُلٌ مِنْكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بحدِيثٍ عَنِّي فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، ألا وإنّ ما حرّم رسول الله ﷺ مثل الذي حرّم الله» أخرجه وأبو داود برقم: 4604، وابن ماجه برقم 12. راجع: الشاطبيّ، المصدر نفسه، 4/ 15، (الإحالة رقم3).

(2) الشافعي، الرسالة، ص88.

(3) يقول: «نعم يجوز أن تأتي السنّة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة؛ بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن». الشاطبي، الموافقات، 4/ 21.

وضرب صاحب (**الموافقات**) أمثلة تؤكّد ما ذهب إليه. يقول: «إنّ الاستقراء دلّ على أنّ في السنّة أشياء لا تحصى كثرة لم ينصّ عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها، وتحريم الحُمُر الأهليّة، وكلّ ذي ناب من السّباع، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر»[1]. فالسنّة، في هذه الحالات المذكورة، لا تفصّل ما أصّل القرآن[2] فحسب، على حدّ عبارة الشاطبي، وإنّما تقضي، أيضاً، بأحكام فقهيّة غابت في القرآن جملةً وتفصيلاً. وهو ما يعيد الارتباك إلى الخطاب الأصولي فيما يتعلّق بطاقة النّصّ القرآني التشريعية؛ ذلك أنّهم يقرّون، في أكثر المواضع، بشموله واكتفائه بذاته، اعتماداً على آيات عديدة مثل: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]، غير أنّهم يثبتون، أيضاً، أنّ القرآن في حاجة إلى السنّة في بعض الحالات لا لتوضيح ما غمض فيه، أو تخصيص ما جاء به عامّاً فحسب، وإنّما لتسدّ، أيضاً، الفراغ التشريعيّ الذي تركه القرآن في بعض الحالات والمسائل، أو لتبطل ما أقرّه القرآن، وتنسخه بحكم جديد لعلّه يكون أكثر انسجاماً مع الواقع الاجتماعي والعمراني الجديد.

ولقد أقرّ أغلب علماء الأصول بأنّ السنّة المتواترة تنسخ القرآن، على الرغم من اعتراض الشافعي، وبعض أصحاب أبي حنيفة[3]، كما هو معروف، وقد استدلّ المثبتون نسخ القرآن بالسنّة بصور عديدة، أهمّها: «أنّه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النِّسَاء: 15]، ثمّ إنّ الله تعالى نسخ ذلك بآية الجلد، ثمّ إنّه ﷺ

---

(1) المصدر نفسه، 4/ 16. وانظر، كذلك: المصدر نفسه، 3/ 372.

(2) المصدر نفسه، 4/ 29.

(3) نجد عرضاً لموقف الشافعيّ، ونقداً له في أبواب النسخ في أغلب المصنّفات الأصولية من الشافعيّة وغيرهم، مثل: الرّازي، المحصول، 2/ 845-849. ومن الحنفيّة: السمرقندي، الميزان، ص219-222. ومن المعتزلة: البصري، المعتمد، 1/ 392-400. ومن الإماميّة: المرتضى، الذريعة، ص465. وانظر، خاصّةً: الحلّي، معارج الأصول، ص173 وما يليها.

نسخ الجلد بالرّجم»[1]. وقد عمد المحقّق الحلّي إلى توظيف ثنائيّة اليقين والظنّ لإثبات جواز ذلك، فالأدلّة، متى استوت في كونها قطعيّة، يمكن نسخ أحدها بالآخر، يقول: «لنا أنّ السنّة المتواترة يقينيّة، فتكون مساوية للقرآن في اليقين، فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، جاز نسخه بالسنّة المساوية في العلم، ولأنّ الزّانية كان يجب إمساكها في البيوت، ونسخ ذلك بالرّجم في المحصّنة»[2]. وأمّا الصورة الثانية، التي يعمد إليها جمهور الأصوليين، فقوله تعالى: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البَقَرَة: 180]، وهي آية نُسخت عند بعض العلماء بالحديث الذي يُنسب إلى الرسول «لا وصيّة لوارث»، وهو من أحاديث الآحاد التي اختلف الأصوليون[3] في جواز نسخها للقرآن.

ولئن كنّا عرضنا إلى مسألة النّسخ في الباب الأوّل من عملنا، فإنّما كان ذلك بمناسبة نقاشنا لمفهوم الثبوت، الذي يتّسم به القرآن عند الأصوليين. وقد بدا لنا، في ذلك المقام، أنّ النسخ شهادة من النصّ ذاته على حركيّته وقبوله مفهوم التغيّر بفعل تطوّر الأوضاع التاريخيّة. وأمّا عودتنا في هذا المستوى إلى قضيّة النّسخ، ولا سيما نسخ السنّة للقرآن، فإنّما مردّها التنبيه على أنّ مقالة النّسخ، التي تعني إبطال حكم وتعويضه بآخر، إنّما تؤكد تراجع بعض أحكام القرآن لفائدة السنّة، وهو أمر، في تقديرنا، يتعارض مع قضيّة الشمول التي يعلنها الأصوليون، فما كان شاملاً ومستغرقاً لكلّ حاجات الإنسان في عباداته ومعاملاته لا يمكن أن يكون مبدئيّاً خاضعاً لمفهوم التغيير والتبديل، الذي يطرأ عليه من أدلّة خارجة عليه، فتبطل أحكامه، وتفرض ما سواها.

ولقد تفطّن الفقهاء إلى أنّ النصّ القرآني لا يحوي ما يكفي من الأحكام لمجابهة ما هو طارئ من نوازل في الواقع التاريخي، فلجؤوا إلى السنّة أصلاً

---

(1) الرازي، المحصول، 2/ 846. وانظر: السمرقندي، الميزان، ص222.

(2) الحليّ، معارج الأصول، ص173.

(3) انظر: الرازي، المحصول، 2/ 845. وقارن ذلك، على سبيل المثال، بـ: السمرقندي، الميزان، ص222. والورجلاني، الإنصاف، ص173-174. والحديث أورده البيهقي في السنن رقم: 6/ 85.

ثانياً من أصول التشريع لجعلها مستنداً نصيّاً يعتمدون عليه في إقرار ما اختاروه من حلول للنوازل، التي عرضت عليهم، غير أنّهم وجدوا أنّ السنّة المتواترة الموسومة بالقطع واليقين لا تفي بالغرض، فاضطرّوا إلى أخبار الآحاد مرجعاً نصيّاً، وإن أجمعوا على أنّه لا يفيد سوى الظنّ، إلّا أنّ جمهور الأصوليين السنيّين رأوا ضرورة العمل به لحاجة الفقهاء إليه. وقد أعلن الشافعي ذلك صراحة: «وتثبيت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثّله بغيره؛ بل هو أصل في نفسه»[1]؛ بل تفطّن العلماء إلى أنّ الرّأي، الذي انتهى إليه الشافعي، وجمهور الأصوليين من بعده، إنّما هو ضرورة لا محيد عنها. يقول البغدادي، مؤكداً اعتماد علماء الفقه على أحاديث الآحاد؛ إذ بها «أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعيّة في العبادات، والمعاملات، وسائر أبواب الحلال والحرام»[2]. وكان نجم الدّين الطوفي (ت 716هـ) من أكثر الأصوليين وفاء في التعبير عن حقيقة الحاجة إلى خبر الآحاد، بعد أن كان القرآن ضنيناً ببعض الأحكام الفقهيّة الضروريّة لسياسة معاملات الناس، أو عباداتهم. يقول: «لو لم يجب العمل به [خبر الآحاد] لتعطّل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعيّة، وهذا لا يجوز، فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزاً»[3]. وهو تقدير في النظر يجب ألا يخفي عنّا حقيقة المفارقة التي عبّر عنها الفكر والممارسة الأصوليّان بين المقدمات والنتائج، فعلماء الأصول يتفقون على ظنيّة خبر الواحد، ولكنّهم أمام حاجة الفقهاء إليه في الممارسة الفقهيّة يقرّون بأنّ العمل به ملزم؛ ولذلك وجدناهم يخصّصون به عامّ القرآن؛ بل ينسخون به النصوص القطعيّة اليقينيّة.

ولقد وقفنا، في الباب السابق، عند حقيقة اختلاف علماء الأصول في اعتماد خبر الواحد مخصّصاً لعام القرآن؛ بل إنّهم اختلفوا في حجّيته

(1) الشافعي، الرّسالة، ص384.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص326.

(3) الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/ 114-115.

أساساً[1]، غير أنّ الواضح، في كتب الأصول التي تقرّ بضرورة الأخذ به، أنّ أصحابها يعمدون إلى مفهوم الإجماع، أو اتفاق الصحابة على هذه الأخبار لإخفاء المشروعيّة عليها. يقول أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840هـ)، وهو من أصوليّي الزيديّة: «واعلم أنّ قدماء المصنّفين في هذا العلم قد سلكوا في الاستدلال على قبول خبر الواحد طرقاً، فالشافعي اعتمد على إجماع الصّحابة، وإجماع التابعين»[2]. وهي الطريقة ذاتها التي استدلّ بها السمرقندي لإثبات العمل بخبر الواحد، «فإنّ قيل: قوله (لَا وَصِيَّةَ لِلْوَارِثِ) من الآحاد، فكيف ينسخ الكتاب به؟ قلنا: لا، بل هو جارٍ مجرى التواتر؛ **لأنّ الأمّة تلقّته بالقبول**، فيجوز نسخ الكتاب به»[3]. وهو ما ذهب إليه الشيرازي صراحةً[4]، محاولاً تشريع خبر الواحد بالإجماع الذي لا يُردّ عند جمهور الأصوليّين، على الرغم من أنّ الشيعة يشترطون حضور الإمام حتى يكتسب الإجماع معنى العصمة. يقول الطوسي: «فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار [الآحاد] كان جائزاً، لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو»[5]. وهو ما يقوم شاهداً على أنّ الإجماع لم يكن، في حدّ ذاته، محلّ اتفاق العلماء من المذاهب المختلفة؛ بل كان آلية إقصاء توظفه الفرقة لإخراج غيرها عن إجماع الصحابة، والتابعين، وأهل السنة والجماعة.

---

(1) للتوسّع في ذلك، راجع، على سبيل المثال: ذويب، حمادي، السنّة بين الأصول والتاريخ، ص131-145.

(2) ابن المرتضى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1992م، 2/ 747.

(3) السّمرقندي، الميزان، ص222. (التشديد منّا).

(4) يقول الشيرازي: «ويدلّ عليه أنّ وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع، وهو إجماع الصّحابة، فصار كالقرآن والسنة المتواترة». شرح اللّمع، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، 2/ 607.

(5) الطوسي، العدّة، 1/ 126.

وبذلك، فإنّ الأصوليين والفقهاء قد أقرّوا بحاجة النصوص القرآنيّة إلى السنّة المتواترة في سنّ الأحكام، ومجابهة النّوازل، مثلما أقرّوا، تحت وقع الحاجة إلى النصوص في تثبيت خياراتهم، بضرورة الاعتماد على خبر الواحد، الذي انبنت حجّيته على الإجماع، وهو ما يؤكد، في النهاية، حاجة النصّ التأسيسي إلى هذا الدّليل الثالث من أدلّة الفقه، ونقصد به دليل الإجماع، فكيف احتاج القرآن إلى الإجماع؟

لقد اعتنى أغلب الأصوليين بمسائل الإجماع وحجّيته من القرآن والسنّة، ووقفوا عند عدد المجمعين، ونسخ الإجماع للأدلّة الأخرى وغيرها من المسائل[1]، غير أنّ مدار اهتمامنا، في هذا المحلّ، إنّما هو على وجوه العلاقة بين القرآن أصلاً أوّل من أصول التشريع، والإجماع أصلاً ثالثاً في ترتيب الأصوليين المتداول. وقد عرضنا إلى ذلك في الباب الأوّل؛ حيث رتّب العلماء أصول الفقه الإسلامي بمناسبة تعريفهم للكتاب.

إنّ اللّافت، في هذا المستوى، هو أنّ علماء الأصول قد تفطّنوا إلى أهميّة الإجماع لا في حدّ ذاته فحسب، وإنّما، أيضاً، في تأصيله لغيره من الأدلّة التشريعيّة مثل: القرآن، والسنة المتواترة، والسنة الآحاد، وكذلك القياس[2]. ولعلّ ذلك كان سبباً دفع الجويني، على سبيل المثال، إلى التقرير بأنّه أصل مقدّم؛ لأنّه «على الإجماع ابتُني معظم أصول الشريعة»[3]. وقد رأينا حاجة الكتاب ذاته إليه في إثبات حجيّته، فالعلماء قد ذهبوا إلى اطّراح قرآن ابن مسعود؛ لأنّه يفتقد إلى إجماع الصّحابة، ولأنّهم اتفقوا على صحّة مصحف عثمان. يقول ابن عقيل: «لكنّ الصّحابة أجمعت على ردّ قراءة ابن مسعود وإن كان الثقة العدل»[4]. ويثبت الجويني المسألة نفسها بطريقة

---

(1) انظر، مثلاً: القاضي عبد الوهاب المالكي، بحثه في الإجماع، وهو ملحق بكتاب: ابن القصار، المقدمة في الأصول، مصدر سابق، ص45.

(2) انظر، على سبيل المثال: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 5/ 327.

(3) الجويني، التلخيص، ص375.

(4) ابن عقيل، الواضح، 4/ 297.

معكوسة، ولكنها تفضي إلى النتيجة عينها في إبراز حجيّة المصحف العثماني، دون سواه[1] من المصاحف.

وبناء على ذلك، استمرّ الإجماع، على مرّ السّنين، الضامن الأهمّ لسلامة النّصّ من التّحريف بالزّيادة أو النّقصان، كما مثّل دليلاً على صحّته في وجه المشكّكين، والمناوئين، والطاعنين من داخل الأمّة ومن خارجها؛ إذ أكّد العلماء أنّه نقل في التاريخ كتابة، أو في صدور الرجال عبر التواتر؛ أي: من الكثير عن الكثير، وهو ما عرضنا إليه في محله من باب الثبوت.

وقد حاول الشاطبي أن يرجع المصالح كلّها إلى مفهوم الإجماع، فدفعه ذلك إلى أن يتوسّع ما استطاع في مفهوم السنّة؛ ليجعلها لا تشمل أحاديث الرسول وأعماله فحسب، وإنّما أمست عنده تضمّ أعمال الصّحابة المجمع عليها، وما ذهبوا إليه من رأي سديد. «ويطلق لفظ السنّة على ما عمل عليه الصّحابة، وُجِد ذلك في الكتاب أو لم يوجد، لكونه اتباعاً لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً مجتمعاً عليه منهم، أو من خلفائهم. فإنّ إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع، أيضاً، إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحيّ، فيدخل تحت هذا الإصلاح المصالح المرسلة والاستحسان، كما فعلوا في حدّ الخمر، وتضمين الصُّنّاع، وجمع المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السّبعة، وتدوين الدّواوين، وما أشبه ذلك»[2]. فالأصولي المالكي يقرّ بأنّ الإجماع هو الذي ضمن اتفاق النّاس على جملة من الأعمال والفرائض، التي شابها ضرب من الاختلاف بين العلماء؛ بل بين الصحابة أنفسهم، فالقرآن، وهو أسّ الدّين عقيدة وتشريعاً، لم يخلُ هو، أيضاً، من الاختلاف؛ بل احتاج إلى الإجماع، وهو وإن كان «الأصل الثالث من

(1) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 667-668. والشاطبي، الموافقات، 4/ 5.

(2) الشاطبيّ، الموافقات، 4/ 4-5.

أصول الفقه، فإنّه في مستوى الممارسة الأصل الأهمّ في المنظومة التشريعيّة الإسلامية»[1].

فالإجماع وسيلة غايتها محاصرة الاختلافات الممكنة، ولذلك يصبح أصلاً مقدّماً على غيره، «فإذا ثبت أنّه حجّة، فإنّه يقدّم على خبر الواحد، وعلى السنّة المتواترة، وعلى نصّ القرآن»[2]. وقد توسّع ابن عقيل الحنبليّ في هذه المسألة باعتبارها ضامنة لوحدة الأمة، وباعتبارها تسهم في نبذ الفرقة في أمور الدين عقيدة وتشريعاً، وكان الشافعي قد عمد إلى نقد المذهب المالكي؛ لأنّه يكتفي بإجماع أهل المدينة دون غيرهم من الصحابة أو العلماء في الأمصار الأخرى[3]، وقد تواتر في «موطّأ» مالك استعماله عبارات تشير إلى عمل أهل المدينة المجتمع عليه، وهو ضرب من «السنّة الحيّة»[4]، التي تتماهى مع ما اتفق عليه علماء المدينة من عمل يحظى بسلطة الإجماع، ولعلّه، لهذا السبب، أكّد بعض الباحثين أنّ مصدر الفقه الثاني في القرن الثاني من الهجرة/ الثامن للميلاد، «كان بناء مركّباً من الإجماع والسنّة العمليّة»[5]. ولن ينفصل الدّليلان إلا في مرحلة لاحقة، عندما ظهر الحديث النبويّ في شكل مستقلّ ممثلاً لمفهوم السنّة.

---

(1) انظر: ماري برنان (M. Bernand)، فصل (إجماع)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 3/ 1048-1052، وراجع وظائف الإجماع في فصلها، ص1051، وانظر، كذلك، للمؤلّفة نفسها:

L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'islam d'après Abu-L-Husayn al Basri', paris. 1970.

(2) الشيرازي، شرح اللّمع، 2/ 682. وانظر، أيضاً، فصل (إجماع)، دائرة المعارف الإسلاميّة، 3/ 1049.

(3) يقول الشافعيّ: «واعلموا أنّه لا يجوز أن تقولوا أجمع الناس بالمدينة حتى لا يكون بالمدينة مخالف من أهل العلم، ولكن قولوا فيما اختلفوا فيه اخترنا كذا، ولا تدّعوا الإجماع، فتدّعوا ما يوجد على ألسنتكم خلافه، فما أعلمه يؤخذ على أحد نسب إلى علم أقبح من هذا». الأمّ، كتاب اختلاف مالك والشافعي رضي الله عنهما، 7/ 188.

(4) يناقش شاخت هذه المسائل في كتابه:

Origins of Muhammaden jurisprudence, op.cit, pp. 58-80.

(5) حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، ص173.

بيد أنّ ما يعنينا هو أنّ القرآن، في المستوى العملي، كثيراً ما يتخلّى عن أوّليته لفائدة السنّة حيناً، ولفائدة الإجماع حيناً آخر، وهو ما يمثل، في حدّ ذاته، إحراجاً لمسلّمة الشّمول التي يحظى بها النصّ. وقد عبّر ابن عقيل بوضوح عن إقراره بأنّ الإجماع قد يتقدّم، متى تمّ الاتفاق عليه، وثبتت حجيّته، على الدّليلين الأوّلين القرآن والسنّة، في الممارسة الفقهيّة العمليّة. يقول: «والإجماع في رتبة النصّ، وإن كان حكمه أن يُعمل به، ويُصار إليه، فلا يجوز تركه بحال، ويتأكّد على النصّ بمرتبة»[1]. ويوضّح الأصولي الحنبليّ وجوه تقدّم الإجماع على الأدلّة النصيّة، وإن كان يعتمد عليها في أنّه لا يقبل المعارضة، بما أنّه اتفاق جميع العلماء على حكم شرعيّ معيّن؛ فالنصّ «وإن كان قول المعصوم في خبره وحكمه، لكنّه يصحّ أن يرد مثله حيث يعارضه، ويقضى عليه بالنّسخ...، **فأمّا الإجماع فإنّه معصوم عن الخطأ محفوظ عن المعارضة والنّسخ؛ إذ ليس له مثله فيقضي عليه**»[2] وهكذا فإنّ المتمعّن في مصنّفات أصول الفقه، وفي كتب الفروع كذلك، يدرك أنّ الإجماع يحظى بسلطة مركزيّة في تفكير العلماء؛ إذ كثيراً ما يتمّ الاستنجاد به لتطويق الخلاف، وإفحام الخصوم من أجل الحفاظ على وحدة الأمّة، وسدّ أبواب الفرقة أمام العلماء، وهي غاية، وإن كانت نبيلة في مستوى نوايا أصحابها فإنّها أفضت بهم إلى ما يشبه ما عرفته الديانات الأخرى من مآزق، عندما تمّت مأسسة الدّين؛ إذ برزت مجموعة تتحدّث باسم المعتقد فارضةً، تحت عنوان الإجماع وسلطته على النفوس، حقيقةً تمثّل، عندهم، الحقيقة الواحدة المطلقة. يقول عبد المجيد الشرفي: «يحسن التذكير بأنّ الإجماع ممّا تعتمده اليهوديّة والمسيحيّة على السواء باختلاف التسميات، وبأنّ الديانة المؤسسيّة تحتاج إليه احتياجاً أكيداً، فمن دونه يعسر الإقناع بوجاهة العقائد والطقوس والسلوكات الموحّدة»[3].

---

(1) ابن عقيل، الواضح، 1/ 20.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. (التشديد منّا).

(3) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص164.

وهكذا، أمسى الإجماع سلطة يوظّفها أهل الحلّ والعقد من العلماء، أو من رجال السياسة، أو منهم جميعاً لتثبيت «العقائد السنيّة»[1]. وتهميش ما سواها من الأصوات المناوئة، التي تمّ توظيف الإجماع، أيضاً، لإقصائها باعتبارها مواقف تفتقر إلى إجماع العلماء، فصار هذا الأصل يعكس عند العلماء ما يشبه الحقيقة المطلقة، التي لا مجال لإعادة النظر فيها. يقول نجم الدين الطّوفي: «ومعنى كونه حجّة قاطعة أنّ العمل به يجب مقدّماً على باقي الأدلّة: الكتاب، والسنّة، والقياس، فيقدّم الإجماع على جميعها؛ حيث إذا أجمعت الأمّة على نفي أو إثبات في مسألة، ودلّ نصّ الكتاب، أو السنّة، أو القياس، أو جميع هذه الثلاثة على خلاف ذلك كلّه كان العمل بما أجمع عليه دون ما دلّ عليه باقي الأدلّة، لدلالة الإجماع على نصّ قاطع ناسخ لتلك الأدلّة المخالفة له، أو معارض لها راجح عليها»[2]. وإنّما أوردنا الشاهد على طوله؛ لأنّه بالغ الأهميّة فيما نحن بصدده؛ ذلك أنّه يزحزح القرآن والسنّة عن مرتبتهما السنيّة في الممارسة الفقهيّة التاريخيّة، فالطوفي يقرّ بأنّ الإجماع يمثّل، بالفعل، سلطة لا تضاهيها حتى سلطة النصوص، فهو الدليل المعصوم، الذي لا مثيل له؛ بل إنّه الدليل الذي يُنظر إلى حجيّة بقيّة الأدلّة من خلاله، ما يقود في مستوى المنهج إلى الدّور والتسلسل بتعبير الأصوليّين، فالإجماع هو الذي يؤسّس حجيّة بقية الأصول، بما فيها الإجماع ذاته، وهو، أيضاً، يقوم حجّة بالاعتماد على القرآن والسنّة.

ولا يفوتنا أن نذكّر بأنّ الإجماع، وإن كان يحيل، في مستوى العقائد، إلى ما يجمع الفرق من قواسم مشتركة تحقّق الحد الأدنى من الاتفاق، الذي يصطلح عليه المنصف بن عبد الجليل بـ: «العقيدة الدنيا»[3]، فإنّه، في مستوى

(1) الجمل، بسام، الإسلام السنيّ، ص82.

(2) الطوفي، شرح مختصر الرّوضة، 3/ 29-30.

(3) ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشيّة في الإسلام: بحث في تكوّن السنيّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، المركز =

التشريع، مثّل بالأساس آلية لتقنين الممارسات، وجعل الدين، الذي كان، في الفترات الأولى من الإسلام، موسوماً بحريّة الاجتهاد في فهم نصوصه، أشبه بالمؤسّسة التي يعمد القائمون عليها إلى فرض رؤيتهم على الآخرين لتوحيد سلوك المسلمين في العبادات وفي المعاملات، أيضاً، باعتبار أنّ ذلك يمكن أن يكون ضامناً لتوازن المجتمع، واستمراره في التاريخ.

ولكن إذا كانت كلّ الأصول مستندة، في حجيّتها، إلى الإجماع، فهل كان هو خلواً من صنوف النقد والتنسيب؟ أَلم يكن الإجماع، في حدّ ذاته، موطن خروق عديدة في التاريخ؟

يروي فخر الدين الرازي في محصوله[1] أقوالاً للصحابة يكذّب فيها بعضهم بعضاً، وقد وقفنا، في الباب الثاني، عند إنكار ابن مسعود إجماع الصحابة في أمر المعوّذتين، وفي انتماء السّورتين إلى القرآن، ما يمثّل -لا شكّ- خرقاً تاريخياً للإجماع[2] في زمن الصحابة أنفسهم، وبُعيد وفاة الرسول بمدّة وجيزة.

ثمّ إنّ النظّام، مثلما هو معروف، قد أنكر مسألة الإجماع؛ بل ذهب إلى أنّ الأمّة يمكنها أن تجتمع على الضلالة، وهو ما أثار، بطبيعة الحال، حفيظة أهل السنّة على وجه الخصوص، على الرغم من أنّ أغلب أهل الاعتزال لم يتمسّكوا برأيه[3]؛ بل اقتربوا في هذه القضية كثيراً من الأطروحة السنيّة التي

= القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1419هـ/ 1999م، ص225. وانظر، في نقاش المسألة ذاتها، ما عقده محمد بوهلال من نقد للفكرة من وجهة تاريخيّة: الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمد علي للنشر، ط1، 2003م، ص654-658.

(1) راجع: المحصول، 3/ 170 وما يليها.

(2) للتوسّع في ذلك، انظر: بوعجيلة، ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، ص210 وما يليها.

(3) راجع مثلاً:

M. Bernand, "L'igma chez Abd al-Gabbar et l'objection d'An-nazzam"in studia Islamica, nº XXX, 1969, pp. 27-38.

تعتمد على حديث معروف يؤكّد أنّ الأمّة لا تجتمع على ضلالة. وذهب النظّام إلى أنّه لا يمكن الاطمئنان إلى الإجماع، ولاسيما متى كان وارداً من جهة خشية العلماء تكذيب بعضهم بعضاً، أو شقّ عصا الطاعة المعقودة للسلطان. وقد احتفظ الواقع التاريخي بأمثلة تؤكّد هذه المزاعم. يقول الرازي: «روى أبو سعيد الخدريّ: (**أَنَّهُ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ، لَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ**) [وهو حديث أخرجه البخاري (2825) في باب الجهاد، باب وجوب النفير]، فقال له مروان: كذبت، وعنده رافع بن خديج، وزيد بن ثابت، وهما قاعدان على سريره، فقال أبو سعيد: لو شاء هذان، لعرّفاك، ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه، وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة، فسكتا، فرفع مروان عليه الدّرة، فلمّا رأيا ذلك، قالا: (صدق)»[1]. والقصّة تخبر -لا شكّ- عن رغبة الخلفاء، والأمراء، وأصحاب السلطان، عموماً، في إضفاء المشروعيّة على أعمالهم، وإكساء السّياسي لبوس الديني. وهو أمر أمسى معروفاً عند الدارسين. ويشير الخبر، أيضاً، إلى أن الحديث عن إجماع العلماء، ولا سيما من كان منتمياً منهم إلى ركاب السلطان، إنّما هو حديث يحوي مبالغة واضحة؛ ذلك أنّ الوقائع تؤكّد أنّه إجماع ليس بعيداً عن رغبة العلماء في الحفاظ على منزلتهم داخل البلاط، فضلاً عن أنّ السّكوت عن الخطأ والضّلالة يمكن أن يخفي خشية من فقدان المركز الاجتماعي، أو خشية الفرقة، وانتشار الفوضى في المجتمع عند اختلاف العلماء، واستغلال السّاسة لذلك.

ويروي النظّام نماذج أخرى[2] تؤكّد خرق الإجماع، حتى في عصر الصّحابة، وقد انتهى به الأمر، في نظريّة الإجماع وارتباطه بهويّة المجمعين، ومحلّهم من السلطة، ومدى امتلاكهم النفوذ والشوكة، إلى القانون الآتي:

---

(1) الرّازي، فخر الدّين، المحصول، 3/ 937.

(2) الرازي، المصدر نفسه، 3/ 976، 977. ويذهب النظام إلى أنّ الصحابة ما أجمعوا على القياس أبداً، وإنّما من قالوا بذلك قوم معدودون يحصرهم في عمر، وعثمان، وعليّ، وابن مسعود، وأبيّ، وزيد بن ثابت... وأناس قليل من أصاغر الصحابة، غير أنّه يرجع سبب سكوت الباقين إلى أنّه لمّا كان «هؤلاء [كبار الصحابة] لهم =

«فإنّ الرّجل العظيم إذا اختار مذهباً، فلو أنّ غيره أبطل ذلك المذهب عليه، فإنّه يشقّ عليه غاية المشقّة، ويصير ذلك سبباً للعداوة الشديدة»[1]. وهكذا بدا لنا أنّ الإجماع، الذي يستند إليه القرآن وغيره من الأصول، لم يكن، في حدّ ذاته، بمنأى عن صنوف النقد والتنسيب، غير أنّ رغبة أهل السلطة والنفوذ متضافرة مع مواقف العلماء السائرين في ركابهم جعلت الإجماع قوّة لا تردّ؛ بل حقيقة مطلقة تجلّت كأحسن ما يكون في قول الماوردي: «لا اعتبار بقول يردّه الإجماع»[2].

2- تناهي النّصوص ولا تناهي النّوازل في الواقع:

لقد استدعى موضوع شمول القرآن جدلاً خصيباً بين العلماء نجد صداه واضحاً عند أكثر من أصوليّ، وكان محور هذا الجدل ثنائيّة التناهي أو عدم التناهي، وأتحيط النصوص بحكم جميع الحوادث[3] أم أنّ النّصوص متناهية والحوادث لا تتناهى؟

وجاءت عناية علماء الأصول بهذا المبحث في معرض تشريعهم للقياس أصلاً من أصول الفقه، أو بمناسبة إبطالهم القول به دليلاً يمكن أن تثبت به شؤون الدّين. فالمبحث المرتبط بكمال الشريعة إنّما بدا من خلال علاقة النصوص بالرّأي عامّة، والقياس خاصّة. وقد تجلّى في ظلّ اتجاهين متناقضين؛ أمّا الاتجاه الأوّل، فيمثله أهل النصوص والظاهريّة على وجه الخصوص، الذين أبطلوا الرأي والقياس جملةً وتفصيلاً، وأمّا الاتجاه الثاني

= سلطان، ومعهم الرغبة والرّهبة، شاع ذلك في الدّهماء، وانقادت لهم العوامّ، فجاز للباقين السكوت على التقيّة؛ لأنّهم قد علموا أنّ إنكارهم غير مقبول». المحصول، 3/ 1124.

(1) الرّازي، المصدر نفسه، 3/ 1124.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990م، ص130.

(3) هذا هو بالضبط العنوان الذي وسم به ابن قيم الجوزيّة (ت 751هـ) الفصل الذي خصّصه لمناقشة هذا المبحث. راجع: إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، 1/ 333.

فيمثّله أهل الرّأي، الذين قالوا بالقياس أصلاً في التشريع، وإن كان هذا الاتجاه الثاني تخترقه بعض الفوارق نجدها بين أصولي وآخر.

وقد اخترنا أن نقف عند ابن حزم نموذجاً للاتجاه الأوّل، الذي انتهى بمفهوم شمول النصوص، واكتفائها بذاتها، إلى أبعد الغايات؛ بل إلى أقصاها، من خلال قراءة ظاهريّة للآيات. أمّا بالنسبة إلى الاتجاه الثاني، الذي يقرّ بالقياس والرّأي، فنقف عند لفيف من الأصوليين لنبحث فيما يميّز بعضهم عن بعضهم الآخر داخل الاتجاه نفسه.

ولسنا نشكّ في أنّ الظاهريّة كانوا من أكثر المدافعين عن مسلّمة شمول القرآن، وإطلاقه، واستغراقه؛ ذلك أنّهم يَعدُّون النّص القرآني يتضمّن الرسالة المحمّديّة، التي جاءت ناسخة للشرائع والأحكام المتقدّمة. وهي، إذ تنجز ذلك، إنّما تسعى إلى وصل النبوّة المحمديّة بما سبقها؛ لتؤكّد أنّ نبيّ المسلمين هو خاتم النبيّين، فاكتسبت أحكام القرآن وشرائعه بذلك صفة الشمول والإطلاق.

ولقد عبّر النصّ القرآني عن هذا الجانب في أكثر من آية استحضرها الأصوليون ليلحّوا على هذه الصفة، وانطلق ابن حزم فعلاً من هذه الآيات[1]؛ بل جمعها إلى بعضها ليردّ على خصومه، الذين ذهبوا إلى أنّ القرآن لم ينصّ على بعض الأحكام المخصوصة. وقد أضاف ابن حزم إلى ما ذكره غيره من الأصوليين، في إثبات معنى الشمول، حديثاً ينسب إلى الرسول، «وقال ﷺ في حجة الوداع: «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ»»[2].

---

(1) الآيات هي: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النّحل: 89].
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38].
﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: 3].
﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: 44].

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد2، 8/ 516. والحديث رواه البخاري برقم: 1741، ومسلم برقم: 1679.

ولقد فهم العلماء المسلمون، ولا سيّما الظاهريّة منهم، أنّ النصّ القرآني قد حكم هو ذاته بأنّ أحكامه مطلقة في الزمان والمكان مهما تغيّر الواقع، واختلفت الأوضاع. وعليه يكون النصّ، قرآناً وسنّة، مرجعاً للإنسان يهتدي به في كلّ الأحوال، ويستنبط من نصوصه الحدّ المناسب لتنظيم حياته وتأسيس رؤيته للوجود.

ولم يكن أهل الظاهر ممّن يختصّون وحدهم بإبطال القياس حجّة في التّشريع، وبالاستماتة في الدّفاع عن شمول النصوص حاجات الإنسان ما ظهر منها، وما لم يظهر، وإنّما كان أهل التشيّع يرفضون، أيضاً، القياس دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام التكليفيّة، فالمحقق الحلّي يجمل مواقف الإمامية المتقدّمين بالقول: «إنّ عمومات القرآن والسنّة المتواترة كافلة بتحصيل الأحكام الشرعيّة، والقياس إن طابقها فلا حاجة إليه، وإن نافاها لم يجز العمل به. واحتجّ شيخنا المفيد -رحمه الله- لذلك [أيضاً] بأنّه لا سبيل إلى علّة الحكم في الأصل، فلا سبيل إلى القياس»[1]. والأصوليّ الإماميّ يعرض حججاً أخرى في إبطال القياس، وإنّما اكتفينا بالحجّة السابقة؛ لأنّها تتقاطع مع ما يذهب إليه أهل الظاهر من رفض التعليل في وضع الأحكام الشرعيّة.

ويقرّ صاحب **(الأحكام)** أنّ ما ينظر فيه من مسائل إنّما تمثّل قضايا يتعارض قوله فيها مع غيره من العلماء، وهو يعمد إلى الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ

(1) المحقّق الحليّ، معارج الأصول، ص184. وأمّا الطوسيّ فإنّه ينفي وقوع القياس في الشريعة في الكتاب والسنة المتواترة والإجماع يقول: «قد ورد الشّرع بما يمنع من العمل بالقياس، وأقوى ما اعتمد في ذلك إجماع الطائفة المحقّة، وقد ثبت أنّ إجماعهم حجّة، لأنّه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطأ على ما بيّناه فيما تقدّم، وقد علمنا أنّهم مجمعون على إبطال القياس والمنع من استعماله. وليس لأحد أن يعارض هذا الإجماع لمن يذهب إلى مذهب الزيديّة والمعتزلة، من أهل البيت عليهم السلام، وقال مع ذلك بالقياس، لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم» العدّة في أصول الفقه، 2/ 666-667.

﴿ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبَة: 123]؛ ليؤكّد أنّه صنّف كتابه كلّه لبيان ضرورة العمل بهذه الآية وكيفيّته، ويدعم ما يذهب إليه بالقول: «ووجدناه قد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: 3]، فأيقنّا أنّ الدّين قد كمل وتناهى، وكلّ ما كَمُلَ فليس لأحد أن يزيد فيه، ولا أن ينقص منه، ولا أن يبدّله»[1]. على الرغم من أنّ الآية لا تعني ما ذهب إليه الفقيه بالضّرورة، وإنّما كمال الدين فيها محمول على إتمام الرسول للركن الأخير من أركان الإسلام، وهو الحجّ. يقول القرطبيّ: «فاستجمع لهم الدّين أداء لأركانه وقياماً بفرائضه»[2]. ولكنّ صاحب المذهب الظاهري يقرأ الآية على أساس أنّها شهادة من النصّ ذاته، على أنّه ليس في حاجة إلى أدلّة تخرج عنه، وهو ما يميّز أهل الحديث، الذين يَعدُّون النصوص المصدر الوحيد للتشريع؛ فالدين كلّه «لا يؤخذ إلا عن الله عز وجلّ، ثمّ على لسان رسول الله ﷺ، فهو الذي يبلغ إلينا أمر ربّنا عز وجلّ، ونهيه، وإباحته، لا مبلغ إلينا شيئاً عن الله تعالى أحد غيره»[3]. ولمّا كان أصحاب المذهب الظاهري يكتفون بالظواهر من النصوص، فإنّهم عدّوا ما كان كاملاً ومتناهياً لا أحد يمكنه أن يضيف إليه شيئاً، سواء كان قياساً أم استحساناً، وإنّما «نصّ الله تعالى على أنّه لم يُكِل بيان الشريعة إلى أحد من النّاس، ولا إلى رأي، ولا إلى قياس، لكن إلى نصّ القرآن، وإلى رسوله ﷺ فقط، وما عداهما فضلال، وباطل، ومحال»[4].

إنّ هذا التقدير في النظر قد قاد صاحب النظريّة الظاهريّة إلى جعل القرآن والسنّة جزأين يتمّم أحدهما الآخر؛ بل هما عنده لونان من ألوان الوحي لا

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد1، 1/ 11.

(2) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/ 62، 63.

(3) ابن حزم، الإحكام، المجلّد1، 1/ 11.

(4) ابن حزم، المصدر نفسه، المجلّد2، 8/ 530، ويحتج المحقق الحليّ على بطلان العمل بالقياس بالقول: «إنّ العمل بالقياس عمل بالظنّ، والعمل بالظنّ غير جائز»، معارج الأصول، ص188.

اختلاف بينهما في مستوى التشريع[1]؛ ولذلك نجده يسميهما بمصطلح النصوص، التي لا مرجع غيرها في استنباط الأحكام الشرعيّة. يقول ابن حزم: «والقرآن والخبر الصّحيح بعضها مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنّهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما لما قدّمناه آنفاً... قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ۝٢٠ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: 20-21][2]، فصحّ بذلك أنّ الأصولي الظاهريّ يمثل الاتّجاه المغالي في الاعتماد على النصوص دون سواها في مقام العلم بالشريعة، واستخراج الأحكام التي لا يمكن أن يكون لها إلا مصدر واحد، وإن كان يتجلّى في شعب ثلاث بناء على الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ [النّساء: 59]، فهذا أصل، وهو القرآن. ثمّ قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النّساء: 59]، فهذا ثانٍ، وهو الخبر عن رسول الله ﷺ، ثمّ قال تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النّساء: 59]، فهذا ثالث، وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ حكمه»[3]؛ ولذلك لا نجد بحثاً لدى ابن حزم في أنّ القرآن حاكم على السنّة، من حيث إنّه لا يقبل الحديث إلا بعد أن يعرض على القرآن مثلما كان يرى بعض الفقهاء، ولا أنّ السنة حاكمة على القرآن، أو تقضي عليه، من حيث إنها السبيل لمعرفة عامّه ومطلقه، مثلما قال بعض العلماء من الشافعية أو غيرهم. وإنّما القرآن والسنة «قسمان للوحي المحمّدي، وكلاهما يتمّم الآخر، وهما متّحدان لا ينفصلان»[4]. وإذا كانت الحجة عنده نقليّة ظاهرية المنحى، فإنّما يعود ذلك إلى إيمانه بفلسفة التوقيف[5] التي ينحسر

---

(1) راجع تمييزه بين نصوص القرآن ونصوص السنّة في: الإحكام، المجلد1، 1/ 95.

(2) ابن حزم، الإحكام، المجلد1، 1/ 96.

(3) المصدر نفسه، المجلد1، 1/ 95.

(4) أبو زهرة، محمد، ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة، ص298.

(5) راجع، على سبيل المثال: تفسيره للآية ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]. الإحكام، المجلد2، 7/ 388، 389. وينتهي، بعد نقد مقالات المفسّرين والفقهاء، =

فيها جهد العقل على نحو كبير، وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الرؤية للنصوص سيكون لها استتباعات كثيرة، باعتبار أنّ صاحب (**الإحكام**) سيضطرّ إلى ترجيح نصوص على أخرى، وإلى تقوية بعض الأخبار، وإضعاف غيرها ممّا لا يستقيم مع نظريّته الظاهريّة.

ثمّ إنّه واجه مشكلة تعارض الآية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]، مع ما رُوي عن الرسول أنّه قال يوم الخميس، قبل موته بأربعة أيّام: «**ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا مِنْ بَعْدِي**»[1]. وتعارض الآية، أيضاً، مع ما روي عن عائشة أنّها قالت: «لم يكن الوحي قطّ أكثر منه قبيل موت النبيّ ﷺ»[2]. فلم يحِدْ ابن حزم عن منهجه الظاهري قيد أنملة في إبطال التعارض شكلاً ومضموناً؛ إذ يقول: «وكل هذه النصوص حقّ لا تعارض بين شيء منها بوجه من الوجوه (...) وحتى لو نزلت بعد ذلك [الآية التي نزلت في حجّة الوداع] شرائع لما كان نزولها معارضاً للآية المذكورة؛ لأنّ الدين، في كلّ وقت، تام كامل»[3]. وأمّا أمر الكتاب، الذي أراد الرسول كتابته يوم الخميس قبل وفاته، فهو، عند ابن حزم، في استخلاف[4] أبي بكر ليس غير.

لكنّ ابن حزم قد اضطرّ، أيضاً، إلى إضعاف حديث معاذ بن جبل المشهور، عندما سأله الرسول: كيف يقضي قبل أن يرسله إلى اليمن، فقال: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي»؛ لأنّه يتناقض مع الآية ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]، و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]، و﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّحل: 89]، فَعَمَدَ إلى اعتبار الحديث» ساقطاً لم يروه أحد من غير هذا الطريق... فإنّ هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع؛ لأنّ المحال البيّن أن يكون الله تعالى يقول

= إلى أنّ قول «أفّ» ليس نهياً عن القتل، ولا عن الضرب، ولا عن القذف، إنّما هو نهي عن قول «أفّ» فقط. الإحكام، 7/ 390.

(1) الحديث في صحيح البخاري رقم: 3053.

(2) ابن حزم، الإحكام، المجلد2، 8/ 523.

(3) المصدر نفسه، 8/ 524.

(4) المصدر نفسه، 7/ 448، و8/ 524.

﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المَائدة: 3]... ثمّ يقول رسول الله ﷺ: «إنّه ينزل في الدّيانة ما لا يوجد في القرآن»[1]. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذه الطريقة في الحجاج القائمة على تضعيف حديث معيّن لا يختصّ بها ابن حزم دون غيره من العلماء. وإنّما هي آليّة أصوليّة متواترة لإقصاء أطروحة المخالف، وإفقادها كلّ سند شرعيّ.

ويبدو أنّ الأصولي الظاهريّ كان على وعي واضح بأنّ الصّحابة إنّما أفتوا بآرائهم في بعض المسائل ممّا لم ترد فيها نصوص، فكانت تلك الممارسات تدلّ، فعلاً، على حريّة الاجتهاد في الإسلام الأوّل، قبل ظهور علم أصول الفقه، الذي سعى إلى التقنين، والضبط، والتّسييج، فيمنع بذلك الاجتهاد الحرّ. ولهذا السّبب، عمد ابن حزم إلى تضعيف الحديث المنسوب إلى معاذ بن جبل من ناحية، وإلى اعتبار ما يُنسب إلى الصّحابة من اجتهادات استثناء لا يعتدّ به؛ بل هو أقرب إلى الظن، وأبعد ما يكون عن اليقين، الذي يجب أن يُوسم به الحكم الشرعيّ. «وأمّا القول، والرّأي، والاستحسان، والاختيار، فكثير عنهم ﷺ جدّاً، [الصحابة]، ولكنّه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد منهم أن جعل رأيه ديناً أوجبه حكماً، وإنّما قالوا إخباراً منهم بأنّ هذا الذي يسبق إلى قلوبهم، وهكذا يظنون على سبيل الصّلح بين المختصمين»[2]. غير أنّ الفقيه الظاهري، وإن كان يقرّ بمنهج الصّحابة في سنّ الأحكام، لما يطرأ في واقعهم من نوازل بالاعتماد على اجتهاداتهم الشخصيّة، فإنّه يصرّ، في الوقت ذاته، على ضرورة التخلّي عن مثل هذه الممارسات؛ لأنّها تعدّ، في تقديره، حلولاً في منزلة الشارع[3]، وهو إثم - لا شك- عظيم.

---

(1) المصدر نفسه، المجلّد2، 7/ 438، 439.

(2) المصدر نفسه، المجلد2، 7/ 444. وانظر: 6/ 196.

(3) يقول ابن حزم لمن يقضي بالرّأي في الدين، فيحلّل، ويحرّم، ويوجب به: «إن كنت تقول ذلك [الرأي] عن نفسك، فقد صرت محلّلاً، ومحرّماً، وشارعاً، وفي هذا ما فيه نعوذ بالله منه». المصدر نفسه، 6/ 231.

لقد كان ابن حزم، عند تأكيده ضرورة الاكتفاء بالمصادر السمعيّة في التشريع، ونبذ كلّ قول بالرّأي، والاستحسان، والاجتهاد، وغيرها، اعتباراً لكمال الشريعة في النصوص[1]، مضطرّاً لمساجلة خصومه والطعن فيما يذهب إليه أهل الرّأي من المعتزلة والحنفيّة؛ ولذلك ينقل عن ابن حنبل قوله: «سألت أبي عن الرّجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة، من يسأل؟ فقال أبي: يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأي. ضعيف الحديث أقوى من رأي أبي حنيفة»[2]. والشاهد يبرز على نحو واضح التقارب بين الظاهريّة والحنبليّة في نبذ الرّأي، دون أن نغفل الفارق بين المذهبين[3]، فالظاهريّة يرفضون شتّى وجوه الرأي، اجتهاداً وقياساً واستحساناً، رفضاً مطلقاً؛ بل يكفّرون الدعاة إليه. يقول: «وقد تبرّأ كلّ من ترى من الصحابة والتابعين، ومن الفقهاء من الرّأي، وندموا على ما قد قدّموا منه»[4]. أمّا الحنابلة، فيمتعضون من استعماله، ولكنّهم يلجؤون إليه عند الاضطرار.

وهكذا، تعمّدنا الوقوف عند الأطروحة الظاهريّة ممثلةً في أحد أهمّ منظريها المتقدّمين؛ لأنّها عنوان الالتزام بمقالة كمال التشريع، وشمول النصوص لحاجات الإنسان من خلال قراءة تكتفي بظاهر الآيات. وفي هذا الصدد، ذهب المذهب الظاهري بالأطروحة إلى أبعد النتائج المنطقية، التي يمكن الوصول إليها، بالنظر إلى ما وضعوه من مقدّمات، «فصحّ بنصّ القرآن أنّه لا شيء من الدّين، وجميع أحكامه، إلّا وقد نصّ عليه»[5]. ولا يخفى علينا أنّ المذهب الظاهريّ إنّما كان خطابه محكوماً بسجال خصومه،

---

(1) يقول ابن حزم: «فصار من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص». المصدر نفسه، المجلّد7، 6/ 210.

(2) المصدر نفسه، المجلّد2، 6/ 231، 232.

(3) راجع: حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص178 وما يليها.

(4) ابن حزم، الإحكام، المجلّد2، 6/ 232.

(5) ابن حزم، المصدر نفسه، المجلّد2، 8/ 516.

ومجادلتهم في مسائل الاجتهاد، والقياس، والتعليل، وغيرها. ولم يكن خصومه من أهل الرأي فحسب؛ بل كانوا من الشافعية والمالكيّة أيضاً[1]. وهم، وإن كانوا يسلّمون جميعاً بشمول النصوص، فإنّهم يختلفون في المقاربة الأصوليّة والفقهيّة؛ ذلك أنهم انطلقوا باستحضار الآيات نفسها، التي ذكرها ابن حزم، غير أنّهم لم يلتزموا بحمل المعاني على ظواهرها، ولم يكتفوا بوضع اللفظة مستقلة عن السياق الذي يؤويها؛ بل ذهب بعضهم إلى أنّ الحكم المنزّل يستوجب، بالضرورة، البحث في الحكمة التي أنكرها ابن حزم من حيث المبدأ، ولكن اختلاف ابن حزم عن غيره من الأصوليّين لم يمنعه من الاتّفاق معهم في جلّ الأحكام، وإنّما الفرق في التعليل فحسب.

وقد لخّص ابن رشد الحفيد اختلاف أقوال العلماء فيما لم يرد فيه نصّ من النوازل بالقول: «وأمّا ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور إنّ طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل»[2]. أمّا ابن قيم الجوزيّة الأصولي الحنبليّ المتأخّر (ت 751هـ)، فكان أكثر استفاضة في رصد مواقف الأصوليّين والعلماء عموماً من مسألة إحاطة النصوص بالنوازل، فذهب إلى أنّ العلماء في ذلك فرق ثلاثة:

أمّا الفرقة الأولى، فتقرّ بعجز النصوص عن الإحاطة بما نزل من وقائع، وما يمكن أن ينزل منها في المستقبل؛ ذلك أنّ النصوص متناهية، وأمّا الوقائع والنوازل فلا حصر لها. وينقل ابن قيم الجوزيّة مذهب هؤلاء بالقول: «إنّ النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وغلا بعض هؤلاء، حتى قال: ولا بعشر معشارها، قالوا: فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص»[3].

---

(1) راجع، على سبيل المثال: الوضيفي، المصطفى، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي: دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، المملكة المغربيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1419هـ/ 1998م.

(2) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1/ 5.

(3) ابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقّعين، 1/ 333.

ويتفق الأصولي الحنبليّ في طمس هويّة أصحاب هذا المذهب مع أبي الوليد الباجي، الذي أكّد سعي بعض العلماء إلى توظيف القياس، وإعمال العقل بصورة حرّة فيما لم يرد فيه نصّ، وقد لقي هؤلاء صنوفاً من النقد والطعن لا من نفاة القياس فحسب وإنّما، أيضاً، ممّن كانوا يثبتون القياس بناء على النصوص. يقول الباجي مجادلاً: «فإن قالوا إنّما أراد بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38] ما كان في عهد الرسول ﷺ خاصّة، لا ما كان بعده؛ لأنّ ما حدث بعده لم يكن موجوداً حين الخطاب. وما ليس بموجود فليس بشيء، فلمّا أخبر أنّه لم يفرّط في الكتاب من شيء علمنا أنّه أراد به الموجود دون المعدوم»[1]. وهي مقالة ستلقى ردّاً عنيفاً من الأصولي المالكي نفسه[2]؛ لأنّها تتعارض مع مسلّمة صلاح القرآن لكلّ زمان ومكان من ناحية، ولأنّها تتعارض، أيضاً، مع مفهومي الشّمول والكمال، اللّذين تتّسم بهما النصوص. وقد احتجّ أصحاب هذا المذهب على رأيهم «بأنّ النّصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع»[3]. وكان جمهور العلماء يطعنون على أصحاب هذا الرّأي؛ لأنّ مثل هذه المواقف من شأنها أن تفضيَ بهم إلى تقديم العقل والقياس على النصوص، والإعلاء من شأن الرأي الحرّ، وهو ما يتماثل، عندهم، مع الحلول في منزلة الشارع.

أمّا الفرقة الثانية، فذهبت، حسب تصنيف ابن قيم الجوزيّة، إلى أنّ القياس كلّه باطل[4]، وأنّ النصوص شاملة مكتفية بذاتها. وهو رأي نسبه الفقيه الحنبليّ إلى طائفة من أهل الكلام، وإلى الجهميّة المنكرين للحكم والأسباب. ولن نتوسّع في بيان مقالتهم؛ ذلك أنّها تقرب ممّا رآه أهل الظاهر من رفض للقياس، وإبطال للعلّة والحكمة من حيث المبدأ.

(1) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، 2/ 577.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها وما يليها.
(3) ابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقعين، 1/ 333.
(4) راجع، أيضاً، على سبيل المثال: الباجي، إحكام الفصول، فصل في جواز التعبّد بالقياس، 2/ 537 وما يليها من صفحات.

ويعرض ابن قيم الجوزيّة، بإيجاز، مقالة فرقة ثالثة ينسبها إلى أبي الحسن الأشعري تقول بالقياس، ولكنّها تنفي الحكمة، والتعليل، والأسباب[1]. ويبطل الفقيه الحنبليّ المواقف السابقة كلّها، ويذهب إلى أنّ أصحابها قد انحرفوا عن سبل الحقيقة، فيعمد إلى مفهوم التوسّط بين أقوالها. يقول: «والصّواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو أنّ النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس؛ بل قد بيّن الأحكام كلّها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس حقّ مطابق للنصوص»[2]. ولا غرابة في موقف الفقيه الحنبليّ، الذي وإن كان يقرّ بالقياس أصلاً من أصول الفقه، فإنّه يرى النصوص كافية شاملة لحاجات الإنسان، ولن نحتاج إلى القياس إلا في الحالات النادرة، وعند الضّرورة القصوى، فالنّصوص مقدّمةٌ عنده على الاجتهاد والقياس، اللّذين لا ملجأ إليهما إلا متى خفيت علينا دلالة النصوص. والقصور، في هذه الحالة، إنّما يعود إلى عجز الإنسان عن إدراك حقائقها؛ ولذلك نجده يقرّع القائلين بعجز النصوص عن الإحاطة بحوادث الواقع اللامتناهية. ولعمر الله إنّ هذا مقدار النّصوص في فهمه، وعلمه، ومعرفته، لا مقدارها في نفس الأمر»[3]، فالنّقص والتقصير إنّما يكمنان في الإنسان، وليس في النّصوص.

ويبدو أنّ التوسّط بين أهل الرّأي من ناحية أولى، وأهل الحديث من ناحية ثانية، قد تحقّق أكثر في مقالة الشافعي[4]؛ ذلك أنّه يرى أنّ الشريعة كاملة من جهة، ومتناهية من جهة أخرى، فالناظر فيها لا يسعه، في تقدير صاحب **(الرّسالة)**، إلا أن يطلب الحقّ إمّا من جهة النصّ متى وُجِد الدليل،

---

(1) ابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقعين، 1/ 335-336.

(2) المصدر نفسه، 1/ 337.

(3) المصدر نفسه، 1/ 333.

(4) في مفهوم الوسطيّة ودلالتها، راجع: أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطيّة، مرجع سابق. و: السيّد، رضوان، الشافعيّ والرسالة، مرجع سابق. ويَعدّ وائل حلاق هذا التوسّط، أو التردّد بين أهل الحديث، وأهل الرّأي، هو =

وإمّا من جهة القياس؛ لأنّ النوازل، في نظر الشافعي، تنقسم قسمين؛ قسم يكون فيه بعينه حكم منصوص عليه يلزم اتباعه هو النصّ، وقسم ثانٍ لم يكن فيه بعينه حكم طلب الدّلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس[1]. وقد جعل صاحب **(الرّسالة)** النصوص تحيط بالنوازل إمّا بصورة مباشرة، وإمّا بصورة غير مباشرة، فوضع شروطاً لاستنباط الأحكام لا يمكن تجاوزها. يقول: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب، ثمّ السنّة، أو ما قاله أهل العلم، لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا»[2]؛ ولذلك عمد الشافعي، في مصنّفه، إلى إثبات القياس المستند إلى النّصوص، وأبطل القول بالاستحسان على أساس أنّه، في نظره، يقود إلى الاختلاف، والحكم بالشهوة والهوى. يقول: «أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نصّ خبر ولا قياس، وقال: أستحسن، فلا بدّ من أن يزعم أنّ جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه... فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا»[3].

ولعلّنا لا نجانب الحقيقة إن اعتبرنا النّهج، الذي اختطّه الشافعي، في محاولةٍ للتوفيق بين القول باكتمال التشريع بالنّصوص من جهة، والقول بحاجتها، في الوقت نفسه، إلى القياس، هو الذي سيعرف سيطرة في تاريخ الفكر الأصوليّ إن نحن استثنينا، بطبيعة الحال، التيار الظاهري، نفاة

= الذي جعل فقهاء القرن الثالث للهجرة لا يعتنون بشرح رسالته. ولعلّ ذلك يدلّ على أن توسّطه لم يرُق لا لأهل الحديث، ولا لأهل الرّأي. للتوسّع: حلاق، وائل، راجع: هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 52، سنة 2007م.

(1) الشافعيّ، الرّسالة، ص477.

(2) الشافعي، الأمّ، 7/ 271.

(3) الشافعيّ، الأمّ، 7/ 273. وقارن ذلك بطريقة السرخسي الأصولي الحنفيّ في التشريع للاستحسان، أصوله، 2/ 201.

القياس، أوّلاً، والشيعة التي أبطلت القول بالقياس من جهة كونه يقود إلى الظنّ في التعبّد، ثانياً.

وأمّا ما سيعرضه الأصوليّون بعده، فلن يكون مختلفاً اختلافاً كبيراً عمّا أقرّه، فأبو الوليد الباجي الفقيه المالكي، على سبيل المثال، يؤوّل الآية محلّ الاعتبار، ونقصد بها ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]، على أساس أنّها تنطوي على القول «بأنّ القياس من جملة ما بيّن به الكتاب الأحكام»[1]. وهو، إذ يقرّ، طبعاً، باتّساع النصوص وإحاطتها بحاجات الناس في الواقع المتغيّر، فإنه يطمئنّ إلى أنّ الشريعة كاملة، والقياس جزء منها، فـ: «لا يمتنع أن يثبت الحكم تارة بالنصّ، وتارة بالقياس الموافق للنصّ»[2]. فاستقرّ القول بالقياس عند أغلب العلماء، بناء على أنّ «الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم، قطعاً، أيضاً، أنّه لم يرد في كلّ حادثة نصّ، ولا يُتصوّر ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم، قطعاً، أنّ الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كلّ حادثة اجتهاد»[3]. ولكنّه قياس واجتهاد محكومان بالنصّ، فالقياس المرسل كالاجتهاد المرسل شرع آخر محظور عند كلّ العلماء.

وأمّا أهل الاعتزال من الأصوليين، فيدافعون بشدّة عن القياس أصلاً من أصول الفقه؛ بل إنّهم يتّفقون مع الفِرَق التي تجوّز العمل بالقياس في

---

(1) الباجي، أحكام الفصول، 2/ 609.

(2) المصدر نفسه، 2/ 579.

(3) الشهرستاني، أبو بكر أحمد، الملل والنّحل، 2/ 4. وانظر الطريقة ذاتها التي يعمد إليها ابن رشد الحفيد في تأكيد ضرورة الاجتهاد، ونبذ التقليد على حدّ عبارته: «ذلك أنّ الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص، والأفعال، والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى». بداية المجتهد، 1/ 5. على الرغم من أنّ ابن قيم الجوزية يجادل هذا النمط من الطّرح من حيث المبدأ. راجع: إعلام الموقعين، 1/ 333.

الشرعيات. وينقل أبو الحسين البصري (ت 436هـ) رأي أستاذه قاضي القضاة القائل بأنّ «جميع الشرعيات تُعلم بالنصّ، لكنّ بعضها تعلم بظاهر النصّ، وبعضها تعلم استدلالاً بالنصّ»[1]. ولكنّ أهل الاعتزال يجدون قدرة أكبر على الاحتجاج بالاستناد إلى التحسين والتقبيح العقليين، فالعمل بالقياس «مبنيّ على ما تقرّر في العقل من حسن التصرّف في الدنيا بحسب ظنّ النفع، واندفاع الضرر، إذا كان الظنّ صادراً عن أمارة»[2]؛ بل يذهب المعتزلة إلى جعل القياس مخصّصاً للنصوص، وناسخاً لها[3]. ويعمدون إلى أمثلة توضح مزاعمهم. ويمثّل البصريّ، في هذا الإطار، أحد العلماء القلّة من الذين جوّزوا القياس عقلاً[4].

ثم إنّ الشاطبيّ يعمد إلى مفهوم المصلحة لتشريع القياس والاجتهاد؛ لأنّهما يمثّلان حلاً ضرورياً حتى لا يترك الناس بلا تشريع في بعض النوازل، التي خلت من الأحكام التي تنظّمها. وفي هذا الأمر يقول: «فإمّا أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو، أيضاً، اتّباع للهوى، وذلك كلّه فساد، فلا يكون بُدٌّ من التوقّف إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍّ إلى تكليف ما لا يُطاق. فإذاً لا بدّ من الاجتهاد في كلّ زمان؛ لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمان دون زمان»[5]. ويوظّف صاحب (**الموافقات**) مفهوم التكليف بما لا يطاق، باعتباره أمراً ممتنعاً في الشريعة لتأكيد ضرورة اعتماد القياس والاجتهاد على أساس أنّ الحوادث في الواقع لا حصر لها، ولا يمكن ضبطها، أو

---

(1) البصريّ، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، 2/ 206-207.

(2) المصدر نفسه، 2/ 209. وانظر، أيضاً، 2/ 210-211.

(3) المصدر نفسه، باب في تخصيص النصوص بالقياس ونسخها بها، 2/ 275-281.

(4) المصدر نفسه، 2/ 192، 193. ويذهب أبو جعفر الطوسي إلى أنّ تجويز القياس عقلاً لم يقع إلا مع «شذّاذ غير محصّلين». العدة في أصول الفقه، 2/ 651.

(5) الشاطبيّ، أبو إسحاق، الموافقات، 4/ 104.

استشرافها مسبقاً[1]. ولعلّ إضافة الأصولي المالكي تنحصر في توظيفه مصطلحات الكليات، والجزئيات، والضروريات، ليس أكثر؛ ذلك أنّه يرى أنّ الشريعة كاملة من حيث إنّها تفي بجميع الكليات من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيّات، غير أنّها متناهية من جهة عدم إيفائها بالجزئيات. يقول: «فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلّياتها المعنويّة وجدناها قد تضمّنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيّات، ومكمّل كلّ واحد منها»[2]. وبناء على ذلك، لا يقلّل التشريع للاجتهاد والقياس البتّة عند عامّة الأصوليّين من مسلّمة شمول القرآن، باعتبار عودة كلّ الأدلّة إليه سنّــة، وإجماعاً، وقياساً، باعتبار أنّ «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كليّ لا جزئيّ... إمّا بالاعتبار أو بمعنى الأصل إلا ما خصّه الدليل»[3].

وقد عبّر فخر الدين الرازي عن ثنائية تناهي النصوص وشمولها بصورة دقيقة في إطار الجدل بينه وبين غيره من العلماء؛ بناء على أنّ منهم من جوّزوا القياس في زمن النبيّ لمّا كان الدّين لم يبلغ مرحلة الاكتمال. أمّا بعد وفاته، فأمسى مكتملاً، فلا يصحّ، عندئذ، العمل بالقياس والاجتهاد. وقد قالت الآية: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعَام: 59]. وأكدت الآية الثانية المسألة بالقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38]. وكأنّنا بهذه الفئة من العلماء قد وجدت القول بالقياس والاجتهاد مناقضاً للقول بكمال الشريعة في القرآن. يقول الرازي: «هذه الأدلّة تدلّ على اشتمال الكتاب على كلّ الأمور ابتداء أو بوساطة؟ الأوّل: باطل لخلوّ ظاهر كتاب الله تعالى عن دقائق الهندسة والحساب، وتفاريع الحيض والوصايا،

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، 3/ 368.

(3) المصدر نفسه، 3/ 366. ويوضّح الشيخ درّاز، محقّق الموافقات، مفهوم (الاعتبار) في الشاهد بأنّه اعتبار المآلات، وهو المسمّى بالاستحسان، ومفهوم (الأصل) فيه بأنّه هو القياس. راجع: هامش الصفحة نفسها.

والثاني: لا يضرّنا؛ لأنّ كتاب الله -تعالى- لما دلّ على وجوب قبول قول الرسول ﷺ، وقول الرسول دلّ على أنّ القياس حجّة، والقياس دلّ على هذه الأحكام، كان كتاب الله -تعالى- دالاً على هذه الأحكام»(1)؛ فالشمول، الذي يُوسم به القرآن ليس شمول الابتداء الذي يقصي غيره من الأدلّة، فهو، وإن تمتّع بالأوليّة في التشريع، فإنّ ذلك لا يخفي حاجته إلى غيره من الأدلّة، التي وسمها الرازي بالواسطة سنّة كانت أو إجماعاً أو قياساً. وهو المعنى ذاته الذي عبّر عنه الشاطبي من خلال ثنائية الكليات والجزئيات، فالقرآن يضمن المفهوم الأوّل، ولكنّه لا يدّعي احتواءه جميع الجزئيات الموسومة أصالة بعدم التناهي.

---

(1) الرّازي، المحصول، 3/ 1101. ونجد نظير هذا السّجال في التناهي وعدمه لدى المفسّرين، فإذا كان الطبري والزمخشري يرسّخان، في تفسيريهما للآية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل: 89]، معنى تمام التشريع في القرآن بذكر الحلال والحرام (الطبري تفسيره، 7/ 633-634. والزمخشري، الكشاف، 2/ 603). فإنّ الرازي ذهب إلى أنّ الفقهاء قالوا: «القرآن إنّما كان تبياناً لكلّ شيء؛ لأنّه يدلّ على أنّ الإجماع وخبر الواحد والقياس حجّة، فإذا ثبت حكم من هذه الأحكام بأحد هذه الأصول كان ذلك الحكم ثابتاً بالقرآن» تفسيره، المجلد 10، 20/ 102. أمّا الطّبرسي العالم الشيعي المعاصر للرّازي، فيستبعد القياس طبعاً من الأدلّة، ويقول، في تفسير الآية نفسها: «ما من شيء إلا وهو مبيّن في الكتاب إمّا بالتّنصص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبيّ ﷺ والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمّة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن». مجمع البيان في تفسير القرآن، 4/ 113-114. وأمّا القرطبي، فيفسّر (الكتاب) في الآية على أنّه العلم الإلهي الكائن في اللّوح المحفوظ، فيميّز بين القرآن الموجود بين أيدي الناس، وهو المتناهي بطبيعة الحال، والكتاب الذي هو علم إلهي لا بدء له، ولا نهاية. يقول القرطبيّ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النّحل: 89] نظيره ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. أي: في اللّوح المحفوظ، فإنّه أثبت فيه ما يقع من الحوادث». ويضيف القرطبي، بعد ذلك، ما هو متداول من المعاني عند غيره من المفسّرين. الجامع لأحكام القرآن، المجلّد5، 9-10/ 164. وراجع، كذلك، المجلد 3، 6/ 420.

وهكذا، فإنّ ما يعنينا في مبحث القياس ليس الاهتمام بمدى حجيّته في التشريع، وإنّما كونه من الأدلّة، التي عمد جمهور الأصوليّين إليها لتجاوز غياب الأحكام في بعض النوازل، التي سكتت عنها النصوص. فالقرآن مثلما استدعى السنّة والإجماع ليرفداه في التشريع، احتاج، أيضاً، إلى استدعاء القياس لإلحاق الفروع بالأصول، على الرغم ممّا أثاره ذلك من جدل بين العلماء خصيب. وقد حاول علماء أصول الفقه أن يؤكّدوا أنّ هذه الأدلّة إنّما هي آخذ بعضها برقاب بعض لا في إثبات حجيّتها فحسب، وإنّما في التّشريع وسنّ الأحكام، أيضاً، ذلك أنّها أدلّة تقوم العلاقة بينها على معنى التّضافر والتكامل لسدّ الفراغ التشريعي من ناحية، وتجاوز التعارض الذي قد يوجد بينها من ناحية أخرى. بيد أنّ الأصوليين وضعوا شروطاً وجب توافرها في القائس أو المجتهد عموماً، حتى يكون أهلاً لاستنباط الأحكام للمكلّفين. ومن هذه الشروط معرفة ما وسموه بـ: «آيات الأحكام».

3- آيات الأحكام ومحدوديّة طاقة النصّ على التشريع:

لقد بدا لنا أنّ من الإشكاليات الواضحة المعالم في الفكر الأصوليّ إقراره، من ناحية، بشمول النصّ القرآني كلّ ما يحتاج إليه الإنسان من أحكام تنظّم حياته في علاقته بربّه، أوّلاً، وفي علاقته بغيره من الناس، ثانياً، وتحديده، من ناحية أخرى، عدداً معيّناً من الآيات الحاملة لمضامين تشريعيّة اصطلح على تسميتها بآيات الأحكام، وهي، على ما يبدو، لا تمثل إلا نسبة قليلة من عدد آيات المصحف. إنّنا، إذاً، أمام إشكالية طاقة المصحف على التشريع.

تعرّض المفسّرون، والفقهاء، والأصوليون القدامى إلى هذه القضيّة، ووقفوا على ما وسموه بآيات الأحكام، فحاولوا إحصاءها، وضبط مجالاتها؛ بل إنّ صنفاً جديداً من الباحثين المعاصرين قد التحقوا بالفقهاء والأصوليين، وأدلوا دلوهم في هذا المجال لتقاطع شواغلهم مع العلماء

القدامى في المسائل ذاتها، ونقصد بهم بعض رجال القانون، وعدداً من دارسي الفكر الإسلامي من داخل الملّة ومن خارجها.

يكاد علماء الأصول يتفقون على أنّ من أهمّ الشّرائط الواجب توفرها في المجتهد، أو في من يقوم للناس مفتياً، العلم بالقرآن لا في كليّته، وإنّما في مستواه التشريعيّ، فضلاً عن العلم، بطبيعة الحال، بعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وامتلاك نصيب في علم إعراب العربية، وغيرها. يقول الرازي: «أمّا كتاب الله، فلا بدّ من معرفته، وفيه تحقيقان؛ أحدهما: أنّه لا يشترط معرفة جميعه؛ بل ما يتعلّق منه بالأحكام، وهو خمسمئة آية»[1]. وهذا العدد لا يختلف كثيراً عمّا ضبطه غيره من الأصوليين القدامى.

وقد اتضحت بالفعل عناية العلماء المسلمين بآيات الأحكام منذ فترة مبكّرة؛ إذ ينسب ابن النديم إلى محمد بن السائب الكلبيّ (ت 146هـ) كتاباً يحمل عنوان (**أحكام القرآن**)، وإلى ابن المغلّس (ت 325هـ) كتاباً يحمل العنوان نفسه، وكذا الأمر بالنسبة إلى الشافعي[2] (204هـ). على الرغم من أنّ هذا الكتاب المنسوب إلى صاحب (**الرّسالة**) يبدو أنّه من وضع البيهقي[3]، وهو من علماء الشافعيّة في القرن الخامس من الهجرة، وقد نسب ما فيه من مواد فقهيّة إلى الشافعي، فضلاً عن الكتب المتأخّرة المعروفة مثل كتاب (**أحكام القرآن**) للجصّاص، وكتاب إلكيا الهراسي (504هـ) بالعنوان عينه، وكذا الأمر بالنسبة إلى ابن العربيّ وكتاب (**الجامع لأحكام القرآن**) للقرطبي، غير أنّ هذه الكتب، وإن كانت تحمل في عناوينها المركب الاسمي بالإضافة «أحكام القرآن»، فهي، في العموم، كتب تفسير، كغيرها

(1) فخر الدين الرازي، المحصول، 4/ 1374 وهو عدد يختلف نسبيّاً عما ذكره في تفسيره يقول: «إنّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة أقلّ من ستمئة آية، وأمّا البواقي ففي بيان التوحيد والنبوّة والردّ على عبدة الأوثان وأصناف المشركين». تفسيره، 2/ 88.

(2) راجع بسّام الجمل، أسباب النّزول، ص157.

(3) نشرت دار الكتب العلمية، الكتاب، بيروت، 1980م، ونسبته إلى البيهقي.

من التّفاسير تهتمّ بآيات الأخبار والقصص وبآيات الأحكام دون تمييز بينها يذكر.

إنّ تعرّض الأصوليين والفقهاء إلى مسألة آيات الأحكام، في إطار ضبطهم شروط الاجتهاد، يؤكّد، في تقديرنا، وعيهم بأنّ نصّ المصحف لا يضمّ إلا عدداً محدوداً من الأحكام الموجّهة إلى بعض النوازل، التي شهدها المجتمع الإسلاميّ، زمن الدعوة، فخمسمئة آية في إحصاء الغزالي في (**المستصفى**)، والرازي في (**محصوله**)، أو أكثر من ستمئة آية بقليل عند ابن العربي والرازي في تفسيره، إنّما هي أعداد لا تتجاوز في كلّ الحالات نسبة (10%) من آيات المصحف؛ ولذلك فإنّهم عمدوا إلى اعتبار هذه الآيات متضافرة مع السنّة النبويّة قادرة على تقنين حياة المسلم وفق أحكام تكليفيّة خمسة هي: (الواجب)، و(المحظور)، و(المندوب)، و(المباح)، و(المكروه)، ويبدو أنّ هذا التنظيم الفقهيّ لم يتحقّق، وأنّ الممارسة الفقهيّة لم تبلغ مرحلة النضج، إلا خلال القرن الثالث من الهجرة، عندما تبلورت المدارس الفقهيّة المعروفة، ولا سيما الحنفيّة، والمالكية، والشافعيّة، ثمّ، في مرحلة لاحقة، الحنبليّة مع أفول نجم بعض المدارس الفقهيّة الأخرى، كالأوزاعية والثوريّة؛ لأنّها، فيما يبدو، لم تعرف أتباعاً مرموقين، ولا تلامذة أفذاذاً لامعين، ولأنّها، أيضاً، لم تجد دعماً من السلطة السياسيّة القائمة حينئذ[1].

لقد أقرّ العلماء القدامى بأنّ آيات الأحكام، وإن كانت قليلة، بالمقارنة مع مجموع آيات المصحف، فإنّها تقدّم إطاراً عاماً يمكن الانطلاق منه لتأسيس هذه الأحكام بمساندة السنّة النبويّة خاصّة، ثم الإجماع، والقياس، على نحو

---

(1) راجع: حلّاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص230-236. وهو يحدّد بدقة سبب استمرار المذاهب الفقهيّة الأربعة المعروفة، واندثار غيرها من المذاهب التي يسمها بالمذاهب الشخصيّة (personal doctrine) تمييزاً لها من المذاهب الفقهيّة، (Legal doctrine).

ما رأينا. وهي مسلّمة بقيت تتردّد عند الأصوليين منذ الشافعي حتّى الشاطبيّ[1] في القرن الثامن من الهجرة لتأكيد شمول المصحف، واكتمال التشريع فيه، على الرغم من أنّ ممارسة الفقهاء في الواقع تثبت، مثلما رأينا، هشاشة هذا الرّأي وقيامه على ما يجب أن يكون، وليس على ما هو كائن بالفعل.

وهكذا، بقي إحصاء آيات الأحكام في القرآن يثير اهتمام الدارسين المعاصرين على اختلاف اختصاصاتهم، وآفاقهم المعرفيّة؛ لأنه يطرح مسألة شمول النصّ، ومدى قدرته على الاكتفاء بذاته في التّشريع. وقد استوقفتنا محاولات عدد من الباحثين، الذين عادوا إلى مسألة آيات الإحكام بالدراسة، إمّا لإثبات المسلمات التقليديّة القائلة بشمول القرآن واستغراقه كلّ ما يحتاج إليه البشر، وإمّا لمقارنة المصحف بغيره من الكتب السماويّة التي سبقته، ولاسيما التوراة، مع وعينا بأنّ جهود هؤلاء الدّارسين تختلف غاياتها مثلما اختلفت دوافعها، على الرغم من أنّها انتهت إلى الاتفاق في بعض النقاط الأساسيّة.

يذهب وائل حلّاق، مستفيداً من بحوث غوتاين[2] (S. D. Goitein) القديمة نسبيّاً، إلى أنّ اتفاق العلماء القدامى على أنّ آيات الأحكام لا تتجاوز، في أقصى الحالات، نسبة (10%) من آيات المصحف، إنّما هو إحصاء لا يعكس حقيقة الطّاقة التشريعيّة في القرآن؛ إذ يرى أنّها آيات تختلف، في تقديره، عن البواقي في أمرين:

أوّلاً: إنّ معدّل طول آيات الأحكام يساوي ضعف معدّل طول الآيات غير المتضمّنة لأحكام فقهيّة، أو ثلاثة أضعافها، **وثانياً**: إنّ آيات الأحكام لا

(1) يقول صاحب (الموافقات): «فكتاب الله -تعالى- هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى». الموافقات، 3/ 43. وانظر: المصدر نفسه، 3/ 368، 369.

(2) للتوسّع، انظر غوتاين (S. D. Goitein):
The Birth-hour of Muslim Law, Muslim World, 50, 1 (1960), pp. 23-29.

تحوي تكراراً على نحو ما تعرفه الآيات الأخرى[1]. وجماع ذلك يجعل الباحث يتّفق مع ما يذهب إليه المستشرق غوتاين عندما قال: «إنّ المصحف يضمّ من الأحكام الفقهيّة ما يوازي ما تضمّنته التوراة من التشريعات العبريّة[2]؛ فالآيات الحكميّة، عند الدارسين، موسومة بالطول، وبعدم تكرّرها في السور الكثيرة، كما هو شأن الآيات الأخرى، وهو ما يجعل العدد المتداول تقليدياً؛ أي (500) آية يمثّل، في تقدير هذين الباحثين، كمّاً معقولاً لمحاصرة حاجات الناس التشريعيّة، وهو رأي اخترنا التوقّف عنده؛ لأنّه جديد في مستوى بنيته الحجاجيّة، فضلاً عن أنّه بدا لنا خالياً من التحامل، الذي عرف به بعض المستشرقين، في النصف الثاني من القرن العشرين. ولكنّه يفضي بأصحابه إلى الانسجام تماماً مع الطّرح التقليدي الذي يجعل من القرآن نصّاً كفيلاً بتحقيق اكتمال التشريع، واكتفائه بذاته، وهو، على هذا النّحو، مصدر يحقّق مسلّمة الشّمول التي أقرّها الشافعيّ منذ قرون خلت، وأكّدها الأصوليّون من بعده، وتوسّعوا في البرهنة على صحّتها.

غير أنّ الخاصّيتين، اللّتين تختصّ بهما آيات الأحكام، حسب زعم المستشرق، تتهاويان أمام البحث المتأنّي في المصحف لسببين اثنين على الأقل:

أوّلاً: لأنّ معدّل طول آيات الأحكام، حتّى وإن سلّمنا جدلاً بصحّته، لا أهميّة له؛ إذ العبرة في آي الأحكام ليست في الحجم النصّي لها، وإنّما فيما تحمله من مادّة تشريعيّة.

ثانياً: إنّ القول بأنّ آيات الأحكام لا تحوي تكراراً فيه بعض التسرّع؛ فقد تكون آيات الأخبار أكثر تكراراً في المصحف، ولكنّ المتمعّن في القرآن يدرك أنّ آيات أحكام كثيرة تهتمّ بالقضيّة نفسها؛ لأنّ تلك المسألة عرفت، على سبيل المثال، تدرّجاً في وضع الحكم مرتبطاً بتطوّر أوضاع المجتمع الإسلامي، مثل تحريم الفقهاء الخمر، أو غيرها من الأحكام التكليفيّة،

---

(1) حلّاق، وائل: A History of Islamic Legal theories, op.cit, p. 4.

(2) غوتاين، مرجع سابق، ص24.

ولذلك كانت آيات الأحكام أكثر من الأحكام في المصحف الإمام، وهو ما تؤكّده بعض الدّراسات[1].

أمّا الصّادق بلعيد، الذي يبحث -وهو المختص في القانون- عن الآيات التي تحمل (قاعدة قانونية) حتى يصحّ اعتبارها، في نظره، تندرج في آيات الأحكام، فإنّه يشير، مصيباً، إلى أنّنا لا نعثر عند القدامى على تعريف لهذا النّمط من الآيات[2]؛ بل كأنّ الأمر لديهم من قبيل البديهيّات التي لا تحتاج إلى ضبط أو تحديد. ولعلّ ذلك يشرّع لنا البحث في المعايير التي اختاروها لتمييز آيات الأحكام من غيرها.

لقد ذهب بلعيد إلى أنّ آيات الأحكام يجب أن تتضمّن، بالضرورة، قاعدة قانونية «تنطوي على أمر باتّباع سلوك معيّن، وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء (كذا) في المجتمع»[3]. وقد مكّن هذا التعريف الدّارس من التقليل من شأن ما انتهى إليه العلماء القدامى من إحصاءات مرتبطة بهذا النّوع من الآيات، مؤكّداً أنّ «العدد الحقيقي» لآيات الأحكام أقلّ بكثير ممّا اعتقدوا، وقد بنى احترازه على غياب «القاعدة القانونية» في عدد من الآيات، التي عدّها القدامى من آيات الأحكام، فوجب، حينئذٍ، طرحها، وهو يلتقي، في ذلك، مع ما ذهب إليه أحمد أمين، عندما قال: «وهذه الآيات القانونيّة، أو مثلما يسمّيها الفقهاء آيات الأحكام، ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستة آلاف آية ليس منها ممّا يتعلّق بالأحكام إلا نحو مئتين»[4]. فعاد بلعيد إلى القائمة التي ضبطها القدامى، واعتمد، أساساً، على إحصاء ابن العربي ليلاحظ أنّهم وسّعوا الحدود،

---

(1) راجع، مثلاً: الراضوي، نائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص38.

(2) بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م، ص52. وانظر النقد الذي يُوجّه للتعريف الذي يقترحه لآيات الأحكام في: الجمل، بسّام، أسباب النّزول، ص159-160.

(3) بلعيد، المرجع نفسه، ص52-53.

(4) أمين، أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، 1975م، ص228.

وأدخلوا آيات كثيرة إلى القائمة، وهي لا تمتّ إلى الأحكام بصلة من قبيل الآية (22) من البقرة (2)، ونصّها: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا...﴾ (إلى آخر الآية). وهو يبرّر ضرورة طرح هذه الآية من آيات الأحكام بالقول: «والسّبب في ذلك واضح: إنّ كلّ الفعل (جعل) في الآية الكريمة يومئ، كما أشار ابن العربي (1/ 13)، إلى إرادة الله في تسخير الأرض لتكون فراشاً ومسكناً لبني آدم، فإنّه لا يمكن اعتبار هذه الآية (آية حكميّة) بمعنى تشريعيّة»[1]. وقد واصل الدّارس إحصاء آيات الأحكام بالنظر إلى مدى احتوائها على قاعدة تشريعيّة بالمعنى القانوني[2]، فانتهى، مثلاً، إلى أنّ سورة النحل (16)، التي تضمّ، في تقدير ابن العربي، ما لا يقلّ عن (22) آية حكميّة، إنّما هي سورة لا تحوي إلا ستّ آيات حكمية، أو قل خمس آيات، باعتبار أنّ الآية (106) منسوخة.

إنّ خلاصة ما ينتهي إليه بلعيد، في كتابه، تكمن في تشديده على أنّ المصحف لم يكن يحمل تشريعات مفصّلة بالمعنى القانوني لا في ميدان القانون المدنيّ، ولا في مجال القانون الجنائي؛ بل إنّنا لا نعثر فيه سوى على ملاحظات وتوجيهات عامّة؛ إذ «إنّ كلّ ما نجده في القانون المدنيّ هو بعض أحكام مشتتة في أماكن متباعدة في الكتاب الكريم، فإذا استثنينا الأحكام المتعلّقة بالإرث أو بالطلاق، ليس هناك ما يدلّ على وجود فكرة تقنين أو تدوين، مثلما كان الأمر في المدوّنات القديمة، سماوية كانت أو غير سماوية»[3]. ولا تعنينا الملاحظات النقديّة، التي يذكرها بلعيد، وتتعلّق بمدى ريادة هذه التشريعات، وحدود تجديدها، وإنّما قصارى ما نهتمّ به، في هذا المستوى، هو مدى اكتمال التشريع في القرآن من خلال المواد التي ضبطها الباحث مدنياً وجنائياً.

يرى الصّادق بلعيد، بعد فحص ما يسمّى «آيات الأحكام»، أنّ القرآن ضنين بأغلب الموادّ الضروريّة لتأسيس مدوّنة تشريعيّة. وهو لا ينتهي إلى أنّ

(1) بلعيد، الصادق، مرجع سابق، ص53.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص53-54، والفقرة الثانية، التبويب المنقّح، ص58-59.

(3) المرجع نفسه، ص147.

القرآن شحيح في مستوى مادّته التشريعيّة جنائياً ومدنياً فحسب[1]، وإنّما يفضي به استقراؤه، أيضاً، إلى قلّة الأحكام التأسيسيّة التي تساعد على وضع المبادئ المؤسّسة للمادّة، التي نزلت فيها الأحكام المعنيّة لكلّ مجال. يقول: «فلقد شرع القرآن الكريم في السّرقة، وفي الحرابة، وفي الزّنى، وفي القذف، وجعل منها (حدوداً)، ووضع لها عقاباً، إلا أنّ هذا التّشريع مقيّد بنوعيته وبمصدره في آن واحد، فإنّه لا يمكن الزيادة في هذه القائمة، ولا يمكن تمديدها»[2]. وجماع ما تقدّم يمهّد للطعن، بطبيعة الحال، فيما أقرّه العلماء منذ الشافعي، وصولاً إلى الشاطبي؛ بل حتى بعد ذلك، بأنّ القرآن قد اكتمل التشريع به، وأنّه شامل لحاجات الإنسان في كلّ عصر من العصور، ويستغنى بنفسه عمّا سواه.

إنّ الطريف في دراسة بلعيد هو أنّه قرأ آيات الأحكام، أو قل قرأ البعد التشريعيّ في المصحف، قراءةً صارمةً من جهة اختصاصه في علم القانون الوضعيّ، ومن جهة الباحث عن «نصوص قانونيّة» بالمعنى الدقيق للمصطلح في مدوّنة دينيّة لم تكن، في تقديرنا، معنيّة بضبط نصوص قانونية باتة وثابتة في كلّ مجال من المجالات التي تناولتها. ولم يكن يعنيها، أيضاً، أن تكون على المقاس الذي حدّده الباحث للنصوص القانونية.

ثمّ إنّ القاعدة القانونية، التي يلحّ بعض الدّارسين على ضرورة توافرها في آيات الأحكام، كثيراً ما تمّ تعريفها من خلال إسقاط المفاهيم الحديثة على نصوص لا تعود إلى أكثر من ألف وأربعمئة سنة فحسب، وإنّما، أيضاً، على نصوص دينيّة تأسيسيّة، فانخرط الباحث في الرؤية التقليديّة التي تجعل من النصّ «مجموعة من الوصفات الجاهزة، التي يتعيّن تطبيقها أيّاً كانت الأوضاع»[3]. وإن كان بلعيد، بطبيعة الحال، برهن على المسألة بالخلف؛ ذلك أنّه لم يجد الوصفات الجاهزة في المصحف، فقلّل، نتيجة ذلك، من شأنه نصّاً قانونياً.

---

(1) المرجع نفسه، ص217.

(2) المرجع نفسه، ص290.

(3) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156.

لقد عدّ رجال القانون الوضعيّ الحديث أنّ القاعدة القانونية الواجب توافرها في النصوص، ينبغي أن تتوافر على صفتين اثنتين، «فحتّى يتسنّى تبويبها في صنف القواعد يجب أن تتوافر فيها صفة التجريد (...) ولكي يتسنّى إدراجها في النظام القانوني، يجب أن تتوافر فيها صفتا الإلزام والوجوب»[1]. وأمام هذه الشروط، انقسم الباحثون، داخل الاختصاص القانوني الحديث ذاته، إلى توجّهين: أمّا الأوّل فيرى أنّ نصوص المصحف تحمل هذه الصفات مجتمعة، فهي تضمّ: قواعد مجرّدة وعامّة، وهي أيضاً: ملزمة بجزاء وضعيّ[2].

وقد اجتهد سمير عالية، وهو رجل القانون، في جعل القواعد الشرعيّة الإسلاميّة تحمل الخصائص نفسها، التي توسم بها القواعد القانونيّة عموماً. وقد بدا لنا أنّ الدارس قد خلط، دون وعي، بين النصوص القرآنية، في حدّ ذاتها، مثلما هي موجودة في المصحف من ناحية، وما فهمه العلماء والفقهاء منها على امتداد أجيال عديدة من ناحية أخرى. وتمّ تقييم النصوص الفقهيّة البشرية على أساس أنها نصوص شرعيّة، فوقع الخلط بين الشريعة وفقه الشريعة.

وأمّا التوجّه الثاني من داخل الاختصاص القانوني، فعدّ أنّ المصحف لا يضمّ شيئاً من الخصائص التي تمكّن من عدّه نصّاً تشريعيّاً مكتملاً؛ لأنّ الكثير ممّا عُدّ من آيات الأحكام لا يحمل أيّة قاعدة قانونية.

إنّ المقاربة القانونية، التي توسّل بها عدد من الباحثين المعاصرين لدراسة الأبعاد التشريعيّة في القرآن، تدعونا إلى التساؤل عن مدى سلامة

---

(1) الشرفي (محمّد)، والمزغنّي (علي)، مدخل لدراسة القانون، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1993م، ص28.

(2) راجع: عالية، سمير، علم القانون والفقه الإسلامي: نظريّة القانون والمعاملات الشرعيّة، دراسة مقارنة، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ/ 1996م، ص86-99.

إسقاط المعارف الحديثة، قانونية كانت أو غيرها، على نصّ ديني مقدّس لم تكن غايته تنحصر في التشريع، وإنّما هو أساساً كتاب يهدي إلى دين جديد، ويؤسّس رؤية للعالم مخصوصة. ثمّ هل يمكن أن ننتظر من القرآن أن يكون منظومة قانونيّة أو تشريعيّة متكاملة. والحال أنّ الخطاب في القرآن دينيّ عقائدي يحمل القصص والأمثال، ولا يمكن مقارنته، إن في مستوى مضامينه أو في مستوى شكله، بالمدوّنات القانونية الحديثة، فهل من الوجاهة، إذاً، أن نبحث فيه عمّا تقتضيه النصوص القانونيّة؟ يقول محمّد بوهلال: «فالقرآن، من حيث هو كتاب، لا يتضمّن عقيدة جاهزة مصوغة بأسلوب فنيّ، ولا يتضمّن أيّ شيء آخر على هذا النحو؛ بل هو مجموعة أفكار ومبادئ متنوّعة تتعلّق بمجالات شتّى، وهو، بذلك، يعكس، على أحسن صورة، التجربة النبويّة، وما تضمّنته من أبعاد متداخلة روحيّة، واجتماعية، ونفسيّة، وسياسيّة، وحربيّة. وفي وقت لاحق، نهضت العلوم الدينيّة بمهمّة الفرز، فاستقلّ كلّ منها بجانب من المادة القرآنية المتنوّعة»[1]. وما ذهب إليه بوهلال، في تأريخه للعقائد الإسلاميّة، ينطبق تمام الانطباق على مسألة التشريع في القرآن؛ ففرزُ آيات الأحكام، على سبيل المثال، إنّما هو عمل متأخّر أنجزه المفسّرون، والفقهاء، والأصوليّون، استجابة لمقتضيات تاريخيّة معيّنة، وإجابة عن أسئلة عمرانيّة ملحّة، فلا يمكن، في تقديرنا، أن نفهم طبيعة هذه الاختيارات دون ربطها بسياقها التاريخي الذي أنتجها.

ويبدو أنّ الأستاذة نائلة السلّيني الراضوي كانت على وعي بهذه الحقيقة؛ ذلك أنها، في الفصل الذي عقدته لتناول آيات الأحكام[2] في المصحف، اختارت تعقّب المعاني ذات الطابع التشريعي لا من خلال مراجعة القوائم لدى علماء التفسير والفقه والأصول، والمقارنة بينها، كما فعل بلعيد، وإنّما من خلال فحص النصّ القرآني معزولاً عن تأويلات المفسّرين القدامى والباحثين

(1) بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، ص657.

(2) انظر: الرّاضوي، نائلة السلّيني، تاريخيّة التفسير القرآني، ص36-47.

المعاصرين. وقرّرت الباحثة التعامل مع المصحف، مباشرةً، من خلال فهمها الشخصي دون التأثر بالنصوص الثّواني، التي يمكن أن تحجب حقيقة النصّ، بما أنّ التفاسير تحمل، عموماً، ثقافة أصحابها، ومشاغلهم، ورهاناتهم.

إنّ فضل هذا النّمط من التعامل يكمن في أنّه يمثل قراءة استقرائيّة لا تنطلق، كالقراءة الاستدلالية، من مسلمات ما قبليّة تبحث في المصحف عمّا يدعّمها، ويؤكد مقدّماتها، وإنّما هي قراءة تتعامل مع النص رأساً، وتحاول استنطاقه، والبحث في دلالاته مباشرة.

ولقد انتهت الباحثة إلى جدول يضمّ (39) سورة تضمّ عدداً مختلفاً من آيات الأحكام، وقسّمتها إلى مراكز اهتمام مضمونيّة مثل الآيات التي تُعنى بالعبادات، أو المناكح، أو القصاص، أو غيرها. وهي، وإن لم تضبط تعريفاً دقيقاً تحدّد به مفهوم آيات الأحكام عندها[1]، فإنّها عَدَّت المصحف الإمام يحتوي على (442) آية ذات مضمون تشريعي، غير أنّها تعترف، بعد ذلك مباشرة، بأنّ إحصاءها إنّما هو «جمع تقريبيّ، وذلك للصّعوبات التي حالت دون مقاربة النصّ»[2]. ويجدر أن نشير إلى أنّ الرقم الذي حدّدته أقل ممّا هو متداول في التراث الأصولي والتفسيري. ولكنّه لا يختلف عنه كثيراً، وهو، في الوقت نفسه، رقم أكبر ممّا يقترحه أحمد أمين مثلما رأينا، بيد أنّ الأهمّ من ذلك أن نقف عند الصّعوبات، التي حالت دون وصول الباحثة إلى رقم دقيق تضبط به آيات الأحكام في المصحف، وقد لخّصت ذلك بنفسها، مشيرة إلى أربع نقاط:

أولاً: البنية الإشكاليّة، التي ميّزت المصحف، وهي تعني بذلك الكيفيّة التي ترتّبت بها سوره، والتي بها انتظمت آياته، ونحن نعلم، بطبيعة الحال، أنّ ترتيب القرآن في المصحف هو ترتيب التلاوة، وليس ترتيباً تاريخياً لآياته وسوره. وهو ما يحول دون تبيّن تطوّر مواضيعه ومحاوره في ارتباطها بالتطوّر الزمني، وبالتحوّلات التي طرأت في حياة الجماعة المؤمنة. وحتّى علم أسباب

---

(1) الجمل، بسام، أسباب النزول، ص158.

(2) السليني، نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، ص38.

النزول، فإنّه يمثّل جهداً متأخّراً لا يمكن الاطمئنان إليه تماماً[1]، فضلاً عن أنّ بعض الدراسات قد بيّنت بالحجة الإحصائية، وبالاعتماد على نموذجين من كتب أسباب النزول، أنّ النسبة الكبيرة من أخبار أسباب النزول لا علاقة لها بآيات الأحكام[2]، على عكس ما يظنّه الكثير من الدارسين[3]. ولكنّ المهم فيما توصّلت إليه نائلة السليني، تحت وقع الصعوبة الأولى التي ذكرناها، إقرارها بأنّ «عدد آي الأحكام أوفر بكثير من الأحكام في النّصّ القرآني»[4]، فالآيات قد تتكرّر من سورة إلى أخرى، ويُعاد معناها، الأمر الذي يجعل آي الأحكام يتزايد دون أن ينعكس ذلك فعلاً على الأحكام ذاتها[5].

ثانياً: واجهت الباحثة صعوبة من حيث الشّكل الذي صيغ المصحف عليه؛ إذ غاب تصنيف المعاني فيه حسب السّور؛ بل وردت المعاني متفرّقة مكرّرة لا تنتظم في نسق معيّن، أو نظام مّا، وهو ما يتطلب اجتهاداً في جردها، وتبويبها.

ثالثاً: تنوّع الأساليب الدالّة على الأحكام في المصحف من أمر صريح مثل صيغة الماضي، التي تدلّ، أحياناً، على الإلزام، كقوله: ﴿حُرِّمَتْ...﴾ [النِّسَاء: 23]، إلى الأمر الذي يفيد النهي مثل ﴿اجْتَنَبُوا...﴾ [الزُّمَر: 17]. واختلطت الأحكام بآيات أنزلها الله لعنة على الكافرين أو المذنبين، فاللغة المعتمدة في النصّ تعطّل، في حدّ ذاتها، المعنى الحكميّ، وهو ما جعل الباحثة تطرح عدداً من الآيات من هذا القبيل، «ولهذا أسقطنا هذا الصنف

(1) راجع: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ولا سيّما نقده لاطمئنان الصادق بلعيد المبالغ فيه لعلم أسباب النزول في فهم آي الأحكام، ص157 والإحالة رقم1.

(2) انظر: الجمل، بسّام، أسباب النزول، ص161-162.

(3) راجع، على سبيل المثال: بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع، ص21.

(4) السليني، نائلة، تاريخية التفسير القرآني، ص38.

(5) وهذا ما ينسّب، بطبيعة الحال، ما ذهب إليه المستشرق غوتاين (S. D. Goitein) ووافقه فيه حلّاق، من زعم بأنّ التكرار في القرآن لا يتعلّق بآيات الأحكام، وإنّما بآيات الأخبار.

من الآيات وآيات الغفران»[1]. وهذا ما نجد نظيره لدى أحمد أمين، عندما ناقش منهج القدامى في تحديد آيات الأحكام. يقول: «وحتى بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنّه كذلك، وليس عدّها من آيات الأحكام إلا مغالاة في الاستنتاج لا يساعد عليه سياق الآيات، وذلك كاستنتاج أنّ لفظ (أشهد) من ألفاظ اليمين من قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: 1]، وكاستنتاج حرمة لحم الخيل، والبغال، والحمير من قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8]، وكاستنتاج وجوب الأضحية من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: 1-2]»[2]، فما واجهه أحمد أمين من حيرة في فهمه لآيات عدّها القدامى من آيات الأحكام، عندما بالغوا في التوسّع في فهم معانيها، هي الحيرة ذاتها التي وجدتها السّليني عندما قرأت النصّ قراءة شخصيّة، فوجدت أنّ تنوّع الأساليب، وعدم اطرادها على نسق واحد يعطّل الجرد والفرز، ويعسّر المهمّة، وهو ما يفرض ضرورة الإفادة من السّياق. ومن هنا تأتي الصعوبة الرابعة والأخيرة.

رابعاً: إذا كانت الأحكام مفيدة لخصوصية الخطاب، فإنّ فصلها عن سياقها يشوّه من مقاصده؛ لذلك ارتأت الباحثة دراسة وجوه التعالق بين هذه الآيات عساها تظفر برؤية شاملة لمعاني الأحكام في القرآن، فانتهت إلى صنفين من المعاني:

أ- المعاني المنظمة لعلاقة المسلم بغيره[3].

ب- المعاني التشريعيّة في تنظيم الاجتماع الإسلامي[4].

(1) السلّيني، نائلة، تاريخية التفسير القرآني، ص38.

(2) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص228-229.

(3) السلّيني، نائلة، تاريخية التفسير القرآني، ص39 وما يليها.

(4) المرجع نفسه، ص43 وما يليها.

إنّ محاولة الباحثة، على أهميّتها، قد أفضت بها إلى الوعي بأهميّة السّياق في ضبط آيات الأحكام، ولكنّها وقفت عند عسر هذه المهمّة؛ إذ إنّ المصحف، مثلما هو معروف، لا يسعفنا، دائماً، بالكثير من مقوّمات السّياق، وعناصر المقام. وما محاولة البحث في وجوه تعالق الآيات إلا ضرب من ضروب الاجتهاد يندرج في إطار قراءة تأويليّة لا تختلف عن غيرها من القراءات إلا بالوعي الصريح بعسر المهمّة، ومشقة الظفر بنتائج حاسمة.

ولذلك، إنّ محاصرة آيات الأحكام، ومحاولة ضبطها، تعكسان ببساطة حقيقة مهمّة: إنّنا أمام قراءات محكومة بزوايا النظر التي اختارها أصحابها لها. وهي، أيضاً، قراءات محكومة بمشاغل أصحابها فقهاء كانوا أو أصوليين[1]، أو رجال قانون، أو دارسي تاريخ الأفكار عموماً. وجماع ذلك يجعل هذه المحاولات ضرباً من الاجتهاد الخاضع، بالضرورة، للوضعيّات التأويليّة، التي ينتمي إليها كلّ اجتهاد، وحتى القراءة الاستقرائية المستفيدة من علم أسباب النزول، التي يقترحها محمد طاع الله[2] بديلاً للقراءة الاستدلاليّة، التي تنطلق من مسلّمات مسبقة، ومقرّرات ما قبليّة، فإنّها، على أهميّتها، وفضلها في استنطاق النصّ، تبقى، على الرغم من ذلك، قراءة تأويليّة قد تقترب من الحقيقة بعض الاقتراب، ولكنّها لا تدّعي امتلاكها، بما أنّنا لا نملك ترتيباً تاريخياً لسور المصحف وآياته، ولا نملك المعرفة الحقيقيّة بأسباب نزول كلّ آية من الآيات، فأمسى الوقوف على مضامين

---

(1) يمكن أن ندرج، في إطار ذلك، اختلاف العالم الواحد في إحصاء آيات الأحكام، بالنظر إلى مشاغله حيناً، وبالنظر إلى زمن تصنيفه للكتاب حيناً آخر، فالرازي ذكر في (المحصول) أنّ آيات الأحكام تبلغ (500) آية كما رأينا. وذكر، في تفسيره الكبير، الموسوم بمفاتيح الغيب، الذي صنّفه في آخر حياته، أنّ عدد آيات الأحكام، مثلما أشرنا إليه، يساوي (600) آية.

(2) طاع الله، محمد، التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته (محاولة حفر في لحظة التأسيس)، مسكلياني للنشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 2008م، ص180.

الوحي في تطوّرها الزمنيّ، وفي تعاقبها التاريخي، أمراً مستحيلاً أو يكاد، [1]، ولا سيّما بعد أن تمّ تكريس مقولتي التوقيف في ترتيب السّور داخل المصحف، وفي ترتيب الآيات داخل السّور. وبذلك، تبقى المحاولات السّاعية إلى البحث في المضامين التشريعيّة داخل المصحف، ومسار تطوّرها في التاريخ، ضرباً من الاجتهاد في التّأويل ليس غير.

ويدرك النّاظر في المصحف الإمام نظرة عميقة أنّه أمام نصّ ديني تأسيسي لا يُعنى بالتفاصيل بقدر ما يهتمّ بالكلّي والعام، ويتجلّى ذلك موقفاً من الكون ورؤية لوضع الإنسان في العالم، «فالوحي لا يتحدّث البتّة عن شريعة بمعنى القانون الإلهي؛ بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، فهو، من هذه الناحية، ملزم، أمّا تفاصيل السّلوك في هذا الاتجاه، فمنها مقدار ضئيل دلّ عليه... ولكنّه ترك النصيب الأوفر من دون تنصيص»[2]. ومن هنا، تنطلق رسالة التدبّر الموكولة للإنسان، فيعمل عقله فيما يحيط به، مهتدياً، بطبيعة الحال، بالطريق الذي خطّه القرآن له.

وعلى الرغم من أنّنا نجد في القرآن أوامر صريحة، ونواهي واضحة، فإنّه لا يمكن أن يكوّن نصّاً قانونياً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ بل من العسف بمكان أن نطلب من نصّ ديني تأسيسي أن يكون كذلك. فالوحي ما كان معنياً بضبط القواعد القانونية ضبطاً دقيقاً، وما كان منشغلاً، وهو المعجز بلغته ومعانيه، بتنظيم مسائله على نحو ما يشتهيه الفقهاء ورجال القانون، «فما تضمّنه القرآن إنّما هو معالجة لمسائل كثيرة بالغة التنوّع، بعضها جزئيّ أو ثانوي، مثل نهي المؤمنين عن رفع أصواتهم فوق صوت النبيّ (...) وبعضها مهمّ خطير مثل تحريم القتل، أو إباحته، وتحليل الفروج، أو تحريمها،

(1) للتوسّع في ذلك، راجع:

F. E. Peters, the Quest of historical Mohammad, I.J.M.E.S, vol XXIII, August 1991, pp. 291-315, p. 297.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59.

وتحديد المصير الأخروي، ولا نجد فيه تصنيفاً لهذه الأمور إلى مهمّ وثانوي، أو إلى أصلي وفرعي، وإنّما ترد فيه متتالية أو متداخلة بلا فرز»[1]. وإنّما تكون مهمة العلماء، إثر ذلك، متمثلة في الفرز، والتّنظيم، والجرد، والاجتهاد في الالتزام بروح ما دعا إليه القرآن من قيم إنسانية سامية، دون أن يدّعي أيّ طرف أنّه يملك فصل المقال، وقد تفطّن الفيلسوف الهندي المعاصر محمد إقبال، بنفس صوفيّ عميق، إلى حقيقة مهمّة تخصّ التشريع الإسلاميّ. يقول: «إنّ القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلاميّة. على أنّ القرآن ليس مدوّنة في القانون، فغرضه الرئيس (...) هو أن يبعث في الإنسان نفسه أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه، وبين الكون من صلات»[2]. بل إنّ إقبال يذهب في جرأة كبيرة إلى اعتبار الأحكام، التي تمّ اختيارها، والالتزام بها، في بعض الفترات من تاريخ المسلمين، يجب ألا تقيّدنا، وإنّما هي، في تقديره، اختيارات استجابت للعادات المميّزة للأمّة حينئذ. وهو، لذلك، يدعو إلى إعادة النظر في أحكام الشريعة في هذا الإطار كأحكام العقوبات، والجرائم مثلاً، فهي، عنده: «ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن أن تفرض بحرفيّتها على الأجيال المقبلة»[3]. ولسنا نشكّ في أنّ مراعاة مصالح الإنسان المتغيّرة بتغيّر الأزمنة يمكن أن تمثّل مدخلاً من مداخل التجديد في النظر في الأحكام التشريعيّة المنظّمة لحياة المسلم، وهو تقدير في النظر نجد جذوره في التراث الأصولي عموماً، ولاسيّما مع نجم الدين الطوفي (ت 716هـ)، ثمّ مع نظريّة المقاصد لأبي إسحاق الشاطبيّ.



(1) بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، ص658.

(2) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الجنوب، تونس، 2006م، ص170.

(3) المرجع نفسه، ص176.

الفصل الثاني

المقاصد الشرعيّة ومسألة الشمول

التمهيد:

لم يتمكّن علم أصول الفقه الكلاسيكي، الذي كان يعمد، مثلما رأينا، إلى المداخل اللّغويّة من أن يحقّق ما كان يصبو إليه مؤسّسوه. ونقصد بذلك نبذ الخلاف بتقنين استنباط الأحكام من النصوص بوساطة مسالك لغويّة مخصوصة، وإذا بالمنهج ذاته يولّد الاختلاف، ويعجز عن حسم المسائل الخطيرة، وقد أريد به، في الأصل، أن يكون سبيلاً إلى تجاوز ما كان يُعرف في صدر الإسلام من تنوّع وحريّة في استنباط الأحكام. وقد وقفنا، في الباب السابق، على الطريقة التي انساق بها الأصوليون، بوعي أو دون وعي، إلى استنفاد كلّ طاقات النصّ، بعد أن شغلتهم المباحث اللّغويّة، وإشكاليّات اللفظ والمعنى، والعام والخاص، والحقيقة والمجاز، وغيرها، عن الاهتمام بالمقاصد الشرعيّة والمعاني الكليّة، فانشغلوا في البحث عن جزئيات الأحكام من خلال قراءة تجزيئيّة لأدلّة الفقه، وكانت هذه المنهجيّة القائمة على محاصرة الدّلالات الشرعيّة بالاستناد إلى الألفاظ، وطرائق تعبيرها عن المعاني، هي المسؤولة، على ما يبدو، عن غلق باب الاجتهاد، فاستمرّ التقليد قروناً طويلة، فرضي الخلف بما ذهب إليه السلف من حلول، دون مراعاة تغيّر الأحوال، وتبدّل الأوضاع.

وإذا كان هذا التصوّر، الذي رسمناه، يمثّل المنحى العامّ، التي توخّاه علم أصول الفقه منذ بواكير المصنّفات في الأصول، وصولاً إلى عصور الشروح والملخّصات، فإنّ ذلك لم يمنع من ظهور أعلام نبّهوا على أهميّة البحث في المصلحة في التشريع، باعتبارها غاية رئيسة في كلّ أنواع التشريعات، مثل إمام الحرمين، والغزالي، وابن قيم الجوزية، والعز بن عبد السلام، ونجم الدّين الطوفي، وغيرهم[1]. فتفطّن بعض هؤلاء إلى أنّ المعاني الكلية، والمقاصد الشرعيّة العامّة هي التي تمكّن الفقيه من رؤية تأليفيّة للمسائل التي يطّرد فيها معنى واحد، وتحول دون التناقض بين الفروع الجزئيّة، وتلك المقاصد الكلية.

وفي هذا الإطار العام، حاول أبو إسحاق الشاطبي أن يؤسّس منهجيّة مقاصديّة جديدة لا تأخذ بالجزئيات، وإنّما تبحث في كليات الشريعة، اعتماداً على مقاصد الشارع العامّة التي لا خلاف فيها مبدئياً بين الفرق والمذاهب؛ ذلك أنّ الكليات الشرعيّة، عند صاحب **(الموافقات)**، تتأسّس على «قصد الشارع»، وجزئيات الشريعة تنتظمها كلّها كليات هي المقاصد، باعتبار أنّ كلّ حكم جزئي من أحكام الشّريعة يحمل، بالضّرورة، في طيّاته، المعنى الكلّي، وهو مقصد الشارع منه.

ولقد حاول الأصوليّون، الذين تفطّنوا إلى أهميّة البحث عن المصالح في التشريع، أن يؤكّدوا أنّ هذا التقدير في النظر يشرّعه البحث العميق في غايات الأحكام. فلمّا كانت مصالح البشر هي الغاية البعيدة من الشريعة، فإنّها مثّلت، أيضاً، المقصد الأسنى من تشريع الأحكام، فما شرّع حكم إلا لجلب مصلحة، أو دفع مضرّة. وهكذا بدت نظريّة أبي إسحاق الشاطبي في أدبيّات العلماء، الذين حققوا كتبه[2]، أو في دراسات عامّة الأصوليين المحدثين، هي السبيل التي يمكن، من خلالها، إنقاذ علم أصول الفقه، بعد

---

(1) راجع عرضاً نقدياً دقيقاً في الغرض في سالم يفوت، حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، ص176-185.

(2) راجع على سبيل المثال مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات، 1/ 7-10.

أن أفضت به المنهجيّة البيانيّة إلى ضرب من الجمود والتحجّر؛ بل إلى مفارقة الأحكام لنوازل النّاس المتغيّرة باستمرار. وقد عقد العلماء آمالاً عريضة على نظريّة المقاصد عساها تتجاوز المضايق التشريعيّة، والإشكالات المنهجيّة، التي أفضت إليها النظرية البيانيّة التقليديّة، مثلما انتظروا أن تكون المقاصد الشرعية حلاً لإشكاليّة الشّمول، التي وقف عليها الأصوليّون، فهل ستتمكّن هذه النظريّة حقّاً من قراءة النصوص المتناهية قراءة تجعلها قادرة على محاصرة النّوازل التي لا تعرف تناهياً أبداً؟

1- أسس النظريّة وأبعادها:

لقد انطلق الشّاطبي في تقديم نظريّته من إبراز نقطة الخلاف الجوهريّة، التي تميّز علم المقاصد، وإن لم يستعمل مصطلح «العلم» عن النظريّة الأصولية التقليديّة. وإذا كانت هذه النظريّة تنطلق، كما بينّاه في الباب السّابق، من جزئيّات الأحكام، فيمتزج فيها قطعيّ الدلالة والثبوت بما كان ظنيّاً منها. فإنّ صاحب (**الموافقات**) يعلن، منذ المقدّمة الأولى من مقدّماته التمهيديّة، أنّه سيقصر النّظر في المقاصد القطعيّة دون سواها. يقول: «إنّ أصول الفقه[1] في الدّين قطعيّة لا ظنيّة، والدّليل على ذلك أنّها راجعة إلى كليّات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعيّ»[2]، ولذلك تراه يؤكّد أنّ غرضه

---

(1) يقول الشيخ عبد الله دراز محقّق (الموافقات) معلّقاً: «تطلق الأصول على الكلّيات المنصوصة في الكتاب والسنّة ك: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحجّ: 78]، (وَإِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنيَّاتِ)... وهذه تسمّى أدلّة، أيضاً، كالكتاب، والسنّة، والإجماع... إلخ. وهي قطعيّة بلا نزاع. وتطلق، أيضاً، على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنّة». الموافقات، 1/ 29، الإحالة رقم1. وقد عرضنا تعليق الشيخ؛ لأنّه يتبنّى، من خلاله، رؤية الشاطبي لقطعيّة المقاصد، وكأنّها أمر حقّق إجماع العلماء حوله، والحال أنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، على سبيل المثال، سيعارض ذلك، تماماً، على نحو ما نبيّنه لاحقاً.

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/ 29.

من تأسيس نظريّته المستحدثة تجاوز الظّنيات، التي كان علم الأصول يُوسم بها من أجل العناية فقط بالقطعيات، التي هي صفة المقاصد في تقديره، وما من شكّ عنده في أنّ ذلك سيقود إلى تجاوز الخلاف، وتحقيق الاتفاق بين العلماء.

والظاهر أنّ الشاطبي كان يرمي إلى إعادة تأسيس قواعد الأصول على كلّيات قطعيّة جديرة بأن ترفع الاختلاف العميق بين المسلمين في زمنٍ استفحل فيه التّقليد والجهل، وانتشرت فيه البدع، ما قضى بظهور الفرق الضالة[1]، وكان جماع ذلك سبباً من الأسباب التي دفعته إلى كتابة **(الاعتصام)** لعلّه يساعده على تدبير شؤون الناس بما يحفظ كيان المجتمع، ويحقق مصالح الأفراد على أساس أنّ المقاصد الكلّية، يمكن أن تدع للفقهاء والقضاة مجالاً للاجتهاد، وتقدير الأحكام بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال.

وربّما كان علم أصول الفقه، في المراحل الأولى من الحضارة الإسلامية، قادراً على الإجابة عن أسئلة ذلك الواقع، من خلال المنهج الذي سلكه الأصوليون في تناول مباحثه عبر المواضعات اللغوية في القرآن، أو عبر استنطاق دلالاته الشرعية لاستنباط الأحكام منه. ولعلّ النظريّة الفقهيّة كانت، حينئذٍ، كافية في محاصرة الوقائع والنوازل التاريخيّة. أمّا وقد تعقّدت أحوال المجتمع، فيبدو أنّ علم أصول الفقه التّقليدي قد أمسى عاجزاً عن الإحاطة بالأدلّة المعروفة، وبالطريقة التقليدية، بما يحتاج إليه الناس من أحكام، وغير قادر على ملاحقة حوادث الزمان غير المتناهية.

وقد ذهب بعض الدارسين[2] إلى أنّ نظريّة الشّاطبي تعكس، بوضوح، قدرة صاحبها على جعل أصوله متجاوبة مع مقتضيات المجتمع في الأندلس،

---

(1) راجع: الشاطبي، الاعتصام، تحقيق محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (د.ت)، 1/ 25.

(2) راجع، مثلاً: حلّاق، وائل:
A history of islamic Legal theories, chap5, pp. 168-174.

خلال القرن الثامن من الهجرة/ الرابع عشر للميلاد، وهو أمر واضح لا في موافقاته فحسب، بل في (**الاعتصام**)، أيضاً؛ ذلك أنّ العلماء في الأندلس وفي غرناطة، أساساً، كانوا يكيلون لصاحب (**الموافقات**) شتّى أنواع التّهم[1]، فجاءت نظريّة الشاطبي لتتوسّط موقفين متناقضين؛ أمّا الأوّل، فيمثله المتسامحون؛ بل المتهاونون في شؤون الدّين، الذين يفتون حسب مقاس السائل، وبما يوافق هواه[2]، وأمّا الموقف الثاني، فيُمثله أولئك الذين يتشبّهون بالصّوفية، وهم منهم براء[3]، فشدّدوا على النّاس في أمر دينهم، وهكذا ساد الاختلاف، وفشت البدع بين الناس، فحاول الشاطبي أن يؤسّس تصوّراً لأصول الشريعة يجمع الناس من خلال قواعد عامّة لا خلاف فيها.

ثمّ إنّ الطّرافة، في نظريّة الشاطبي، تكمن في أنّها صدرت عن فقيه مارس الإفتاء في زمانه، واحتكّ بمشاغل الناس وهمومهم، فتكوّنت لديه معرفة دقيقة بما يحيط بهم من أوضاع، فقد «لاحظ صاحب (**الموافقات**) عجز الفقه في زمانه عن الاستجابة للتغييرات الاجتماعيّة والاقتصادية، التي جرت في الأندلس في القرن الثامن من الهجرة/ الرابع عشر للميلاد، فحاول في نظريته أن يتكيّف مع مقتضيات عصره الخاصّة، من خلال البحث في طريقة تمكّن من جعل الأحكام تتلاءم مع ظروف المجتمع الجديدة[4]، وبغضّ النظر عن مدى نجاحه في هذه الغاية، فإنّه، دون شك، كان يسعى إلى تأسيس ضوابط هي المقاصد الشّرعيّة التي يسمها بالقطعيّة حتى تكون أرضيّة مشتركة ينطلق منها عمل الفقهاء جميعاً.

---

(1) للتوسّع في ذلك، راجع: حلّاق، وائل: The primacy of the Quran, op. cit, p. 89

(2) يقول الشاطبي: «وهم [غيره من المفتين] يفتون بما يسهل على السائل، ويوافق هواه، وإن كان شاذاً في المذهب الملتزم أو غيره». **الاعتصام**، 1/ 28.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) راجع: مسعود، خالد:

Khalid Masud, Islamic Legal philosophy: A study of Abu Ishaq al shatibi's Life and thought (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), pp. 35-101.

فما هذه الكليات القطعيّة، التي أسّس عليها صاحب **(الموافقات)** نظريته في المقاصد؟ وما مفهوم المقاصد؟

لا يعثر الباحث، في مدوّنة الشّاطبي، على تعريف معيّن للمقاصد، ولسنا نعلم، على وجه الدقّة، أَيعود ذلك إلى تقصير وإخلال من لدن صاحب النظريّة أم يعود إلى كونه «زهد في التعريف قصداً، نظراً إلى أنّه يتوجّه بكتابه إلى العلماء المختصّين والرّاسخين في علوم الشّريعة»[1]. على ما يذهب إليه بعض الدّارسين، على الرغم من أنّنا نميل إلى أنّ غياب تعريف دقيق للمقاصد يرجع إلى رغبة الشّاطبي في تبسيط نظريته من خلال أسلوب تعليمي يسعى إلى إقناع فقهاء عصره به، فعمد إلى تحديد ماهيّة المقاصد بتفصيل أنواعها، ووظائفها، وغاياتها، باعتبار أنّ ذلك أهمّ من تعريفها، بما هي، في حدّ ذاتها؛ ولذلك نجده يكتفي، في بداية الجزء المخصّص للمقاصد، بتحديد أقسامها، وهي عنده قسمان: «أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلّف»[2]. ومن المعلوم أنّ الشاطبيّ قسّم قصد الشارع إلى أربعة أنواع هي:

1- قصد الشّارع في وضع الشّريعة.

2- قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام.

3- قصد الشّارع في وضع الشّريعة للتّكليف بمقتضاها.

4- قصد الشّارع في دخول المكلّف تحت أحكام الشّريعة.

وأمّا القسم الثاني الموسوم بمقاصد المكلّف، فلم يعالجه من خلال أنواع معيّنة، وإنّما بحث في جملة من مسائله[3]، وهو ما يخرج عن مدار

---

(1) طاع الله، محمد، أصول الفقه عند المحدثين، ص337.

(2) الشاطبي، الموافقات، 2/ 5.

(3) للتوسع في ذلك، راجع تفصيلاً تحليلياً واضحاً في: الريسوني، أحمد، نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1992م، ص116-132.

اهتمامنا؛ ذلك أنّنا نقصر العناية في نظرية المقاصد على الوقوف على أوليّة الكتاب فيها، أو كيف نظر الأصولي في الكتاب مقاصديّاً؟

لقد تقرّر لدى الشاطبي أنّ الكلّيات الشرعيّة تهدف إلى حفظ نظام الكون بتحقيق المصالح، ودرء المفاسد. وذهب إلى أنّ المصالح الضروريّة، مثلما هو معروف، هي حفظ الدّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي، جميعاً، قائمة على قصد الشارع. وأمّا الجزئيات الشرعيّة، فتندرج كلها في إطار تلك الكلّيات[1]. وأمّا الحاجيات، «فمعناها أنّها مفتقر إليها من حيث التّوسعة، ورفع الضيق المؤدّي، في الغالب، إلى الحرج والمشقّة»[2]. مثل التّرخيص للمسافر بالإفطار في رمضان بسبب ما يلحقه من العناء والمشقة. وأمّا التحسينيّات، فهي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات، التي تأنفها العقول الراجحات»[3]. ولكلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة ما يتبعها، أو ما هو كالتتمة، أو التكملة لها.

ولقد بدا لنا أنّ الشاطبي كان يسعى إلى تأسيس نظرة مخصوصة إلى القرآن أصلاً تشريعيّاً أوّل، فهو، فضلاً عن كونه يستبعد من مباحث أصول الفقه كلّ ما لا تترتّب عليه أحكام تكليفيّة[4]، فإنّه دعا إلى ضرورة التعامل مع النصّ القرآني بصورة تتجاوز النظرة التجزيئيّة التقليديّة، التي تفكّك الآيات والسّور، وتعزلها عن واقع نزولها وأسبابه، وعدم الاكتفاء بما اصطلح الأصوليّون على تسميته قرائن الأحوال[5]؛ بل ذهب الشاطبي إلى القول بضرورة تحديد الإطار التّاريخي لنزول آيات القرآن لفهم المقاصد وقواعد الشّريعة العامّة، فدعاه

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 6-7.
(2) المصدر نفسه، 2/ 10.
(3) المصدر نفسه، 2/ 11.
(4) المصدر نفسه، 1/ 46.
(5) راجع، حلّاق:
Notes on the term Qarina in Islamic Legal discourse, JAOS, 108, pp. 475-480.

ذلك إلى العودة إلى القرآن المكّي، بما أنّه أسبق في الزمن، ومقارنته بالمدنيّ منه. يقول: «اعلم أنّ القواعد الكليّة هي الموضوعة أوّلاً، والتي نزل بها القرآن على النبيّ ﷺ بمكّة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكّة، وكان أوّلها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامّة، كالصّلاة، وإنفاق المال، وغير ذلك. ونهى عن كلّ ما هو كفر، أو تابع للكفر»[1]. وينتهي به البحث المقارن بين القرآن المكي والمدنيّ إلى أنّ «الجزئيّات المشروعات بمكّة قليلة، والأصول الكليّة، التي كانت في النزول والتشريع أكثر. ثمّ لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتّسعت خطة الإسلام، كملت هناك الأصول الكلّيّة على التّدريج»[2]. ولا يعدم المتمعّن في النصّ أعلاه وعياً صريحاً لدى الشّاطبي بمنطق التّشريع في الإسلام وتدرّجه، حسب تطوّر الدّعوة في الزمان والمكان. وبناءً على هذه الرؤية، أسّس موقفه من النّسخ في القرآن ذاته من ناحية، والنّسخ بين القرآن والسنّة من ناحية أخرى، فلمّا كانت الأحكام الواردة في الآيات المكيّة تحيل لدى الشاطبي إلى كليّات الشريعة، كان النسخ فيها قليلاً[3]؛ لأنّ النّسخ «لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً»[4]. وضمن المنطق نفسه، ذهب صاحب (**الموافقات**) إلى أنّ نسخ القرآن القطعي لا يكون بالمظنون. يقول: «ولذلك أجمع المحقّقون على أنّ خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر؛ لأنّه رفع المقطوع به بالمظنون»[5].

لقد حاول الشّاطبي، إذاً، أن يرسي تصوّراً مقاصديّاً للنصّ القرآني، فالجزء المكّي من الوحي أسّس القواعد والكليات العامّة. وأمّا القرآن

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 102.
(2) المصدر نفسه، 3/ 103.
(3) المصدر نفسه، 3/ 104-105.
(4) المصدر نفسه، 3/ 105.
(5) المصدر نفسه، 3/ 106.

المدنيّ، فحدّد جزئيات الأحكام، التي لا تتعارض مع الكليات أبداً. وهو تصوّر قاده إلى اعتبار النصّ القرآني، كغيره من الأصوليين شاملاً كلّ الأحكام؛ بل هو في ذلك يكتفي بنفسه. وأمّا السنّة فتأتي لتبيّن ما كان فيه مجملاً، وتوضّح ما جاء في الوحي غامضاً؛ «لأنّ الله جعل القرآن تبياناً لكلّ شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنّة حاصلة فيه في الجملة... ومثله قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3]»[1]. وهكذا، أبدى الشاطبي مجهوداً واضحاً لتأكيد أوليّة القرآن[2] في أصول التشريع، على النحو الذي ارتآه في علم المقاصد، فالمصحف يحمل، عنده، روح الشريعة، بما أنّه يضمّ مقاصدها الكلية. وأمّا ما سوى ذلك من الأصول، إنّما هو تذييل لها وتكميل، ولكن كيف يتمّ تحديد المقاصد؟ وما الوسيلة التي تكفل للأصوليّ ضبط مقاصد الشارع؟

لئن أظهر الشاطبي وعياً واضحاً بأهميّة ضبط مقاصد الشارع[3] مقدّمةً لمعرفة الحكمة من التشريع، فإنّه أدرك، في الوقت ذاته، صعوبة الإجماع بين العلماء على الوسيلة المحقّقة لذلك، وهو الذي أراد من منهجه أن يتجاوز صنوف الخلاف، وضروب البدع. وقد وقف الشاطبي عند أنظار الناس في تحديد المقاصد الشرعيّة، فانتهى إلى أنها مواقف ثلاثة[4]:

(1) المصدر نفسه، 4/ 13.

(2) راجع بحثاً دقيقاً في هذه المسألة في: حلّاق، وائل:

The primacy of the Quran in shatibi's Legal theory, op.cit, pp. 69-90.

(3) من المعروف أنّ بنية كتاب المقاصد، وهو الجزء الثاني من الموافقات للشاطبي، قد أثارت حيرة الدارسين؛ من ذلك، مثلاً، أنّ ما كان من المفروض أن يتقدّم من حديث عن المسالك، التي تحدّد مقاصد الشارع، قبل الخوض في جوهر النظرية، قد وقع تأخيره. يقول: «إنّ ما نقدّم من المسائل في هذا الكتاب مبنيّ على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له ممّا ليس بمقصود له». الموافقات، 2/ 392.

(4) يقول الريسوني، أحمد، في هذه المواقف: «إذا تأمّلت وجدت أنهم أربعة لا ثلاثة». نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، مرجع سابق، ص137، الإحالة رقم1. وهو =

أمّا **الموقف الأوّل**، فيرى أنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا ما يعرفنا به، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بالتّصريح الكلاميّ مجرّداً عن تتبّع المعاني، التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللّغوي. وحاصل هذا الرأي قول الظاهريّة، الذين يحملون الدّلالة على الظاهر مطلقاً، ويحصرون مظانّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص دون سواها.

وأمّا **الموقف الثاني**، فيقف على طرف نقيض الرّأي الأول، وهو عند صاحب (**الموافقات**) على ضربين: الضرب الأوّل يمثله من لا يعتدّون بظواهر النصوص على الإطلاق، ويرَون أنّ مقصد الشارع ليس في الظواهر، وإنّما المقصود أمر آخر لا نعرفه. وهم، بذلك، يرومون إبطال الشرائع مثل الباطنية؛ لأنّ قولهم بالإمام المعصوم لا يصحّ إلا متى قدحوا في ظواهر النصوص الشرعية «لكي يفتقر إليه على زعمهم»[1]. والضرب الثاني يمثله من يبالغون في القياس، ويقدّمونه على النصوص مطلقاً.

وأمّا **الموقف الثالث**، فهو موقف أولئك الذين يجمعون بين الاعتبارين، اعتبار النصوص وظواهرها من جهة، والنظر إلى المعاني والعلل من جهة أخرى: «وهو الذي أَمَّه أكثر العلماء الرّاسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»[2]. وبناء على ذلك، يحدّد صاحب (**الموافقات**)، إثر ذلك مباشرة، الجهات التي يعرف بها قصد الشارع، ونجملها، لأهميّتها، على النحو الآتي:

أولاها: مجرّد الأمر والنهي الابتدائي والتصريحي[3].

= يقصد، بطبيعة الحال، احتواء الموقف الثاني على صنفين. ويبدو لنا أنّ الشاطبي جمعها في موقف واحد؛ لأنّهما يشتركان في تعطيل الشريعة سواء بالقول بالباطن، الذي لا يدركه إلا الإمام المعصوم، أو القول بالقياس مطلقاً، واطّراح النصوص.

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 392.

(2) المصدر نفسه، 2/ 393.

(3) المصدر نفسه، الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

ثانيتها: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر الله بهذا الفعل، ونهى عن الآخر[1].

ثالثتها: اعتبار المقاصد التابعة؛ أي: الخادمة للمقاصد الأصليّة[2].

رابعتها: سكوت الشارع مع توافر دواعي البيان والتشريع[3].

وهكذا، كرّس النّزاع بين العلماء، في تعليل الأحكام وطرائق التعامل مع النصّ، بين الظاهر والباطن، ضرورة تحديد مقاصد الشّارع الأساسيّة، أو القواعد العامّة المتحكّمة في فلسفة التّشريع، بعد أن أدرك الشّاطبي أنّ الطّريقة الكلاسيكيّة القائمة على الاحتجاج بأجزاء النصوص قد أفضت إلى تعميق الخلاف، واستفحال التّأويل على حسب ما يقتضيه المذهب، فانتهى إلى أنّ الطريقة المثلى في إثبات المقاصد هي طريقة الاستقراء العامّ للشّريعة، الذي لا يكون إلا «بالنظر في أدلّتها الكليّة والجزئيّة، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة على حدّ الاستقراء المعنويّ، الذي لا يثبت بدليل خاصّ؛ بل بأدلّة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، حيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة (...) فلم يعتمد الناس، في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد، على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصّة، في أعيان مختلفة... حتى ألفوا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[4]. والشّاهد عرضناه على طوله لأنّه يمثل جوهر نظريّة الشّاطبي فيما يسمه بـ: «الاستقراء المعنويّ» لنصوص الشّريعة، إنّه يُعرض عن التعامل التجزيئي التّفكيكيّ، الذي عرفت به نظرية أصول الفقه الكلاسيكيّة، ويؤسّس رؤية جديدة وطريفة، في حدّ

(1) المصدر نفسه، 2/ 394.
(2) المصدر نفسه، 2/ 396.
(3) المصدر نفسه، 2/ 409-410.
(4) المصدر نفسه، 2/ 51.

ذاتها؛ لأنّها تنهض على النظر في النص نظرة كليّة عامّة لا تقف عند الجزئيات؛ بل تعقد كليات عامة تندرج فيها آحاد الجزئيات؛ فالشاطبي يعيد، على هذا النحو، تناول قضية الخطاب الشرعي بمنهجيّة جديدة، انطلاقاً من قضية البيان ذاتها، التي انطلق منها الشافعيّ، وهي منهجيّة تشي برغبة واضحة في نبذ الخلاف بين الفقهاء من ناحية، وتقريب الشريعة من عموم الأمّة وجمهورها لغايات عملية في ظروف مخصوصة هي ظروف الانحطاط من جهة أخرى[1]. فهل نجحت النظرية الشّاطبية في تحقيق هذين الهدفين؟ وهل قطع الشّاطبي، فعلاً، مع منهجيّة الأصول الكلاسيكيّة إبستمولوجيّاً؟

2- منزلة المقاصد وحدودها وآفاقها:

يذهب بعض الدّارسين إلى أنّ النظرية الشاطبية، في حقيقة الأمر، امتداد منطقيّ لفكر ابن رشد الحفيد، الذي استعمل هو، أيضاً، مصطلح المصلحيّ مقابلاً لما هو «تعبّدي»، في مصنّفه (**بداية المجتهد**)؛ بل إنّ مؤلّف كتاب (**الكليات في الطبّ**) قد اعتبر «الكليات المبنيّة على اليقين تسبق وتحكم الجزئيات. ويذهب الشاطبي إلى أبعد من هذا؛ إذ يقيم علاقة جدليّة متينة بين الجزئيات الظنيّة والكلّيات القطعيّة»[2]. ولا شك في أنّ محمد عابد الجابري كان من أكثر المدافعين عن هذا التصوّر في إطار اهتمامه بما يسمّيه العقل البياني، والعقل البرهاني.

---

(1) ابن عامر، توفيق. راجع: دروسه في التبريز، التفكير المقاصدي وأثره في التشريع: الموافقات للشاطبي أنموذجاً، الجامعة التونسيّة، 1999-2000م.

(2) التركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصّبور شاهين، ومحمود عبد الحليم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص474 وما يليها. وبدا لنا أنّ الباحث تراجع نسبيّاً في عمل لاحق له عن هذه العلاقة الفكرية بين الشاطبي وابن رشد الحفيد، فجعلها من قبيل ما كان ممكن الوقوع، وليس من قبيل ما وقع فعلاً. راجع للباحث نفسه: الشاطبي والاجتهاد التشريعيّ المعاصر، مجلّة الاجتهاد، العدد8، السنة2، 1990م، ص255.

يؤكّد الباحث أنّ مفهوم مقصد الشرع[1]، الذي استخدمه ابن رشد، يحيلنا، بالضّرورة، على الشاطبي، صاحب كتاب (**مقاصد الشريعة**)، وهو الجزء الثاني من (**الموافقات**)؛ بل يجزم الجابري أنّ الشاطبيّ أخذ القول بضرورة «اعتبار» «مقاصد الشارع»، عن ابن رشد الحفيد، الذي وظفها في مجال العقيدة، ونقلها فقيهنا إلى مجال الأصول، فدعا إلى ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشّرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية، مثلما دأب على ذلك علماء الأصول منذ الشافعي، وبذلك «يكون الشاطبيّ قد دشّن قطيعة إبستمولوجيّة حقيقيّة مع طريقة الشافعي، وكلّ الأصوليين الذين جاؤوا بعده... والهدف إعادة بناء هذا العلم بالصورة التي تجعل منه علماً برهانيّاً، علماً مبنيّاً على القطع، وليس على مجرّد الظّنّ»[2]. وما من شكّ في أنّ الباحث سيبني أطروحته هذه على ما أعلنه الشاطبي، منذ مقدّماته الثلاث عشرة من الجزء الأوّل، بأنّ علم أصول الفقه ينبني على أصول قطعيّة لا مجال للظنّ فيها، وهو ما لا يمكن أن يتحقق بغير آلية الاستقراء المفيد للقطع. والشّاطبي، على هذا نحو، يريد، في تقدير الجابري، أن يبني كلّ الشريعة على القطع. وذلك بإعادة صياغة أصولها بصورة تجعل منها علماً برهانياً. وهذا ما يجعل منه محقّقاً نقلةً نوعيّة في فقه الشريعة يمكن وسمها بالقطيعة الإبستمولوجيّة. فإلى أيّ مدى يصحّ ذلك فعلاً؟ وهل عبّرت نظريّة المقاصد الشاطبيّة حقّاً عن نقلة نوعيّة في ميدان التشريع الإسلامي؟

لقد عرضنا سابقاً قضية التعليل، وكيف كانت سبباً في نشأة البحث في المقاصد الشرعيّة، كما كانت محفزاً لقيام علم المقاصد، بعد أن كان الفقهاء يختلفون في قضية التعليل الفقهي. فإذا كانت إشكاليات القياس والتعليل الفقهيّين تنبثق من الوعي الصريح بتناهي النّصوص من ناحية، ولا تناهي

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص553.

(2) المرجع نفسه، ص561. ومن المفيد أن نشير إلى أنّ الباحث يبني أطروحته على أساس أنّ المحاولة الشاطبيّة تضارع اللحظة الخلدونية في تأسيس علم العمران البشري، ولاسيما أنّ العالمين ينتميان إلى العصر نفسه.

الحالات والنّوازل من ناحية أخرى؛ ذلك أنّ النصوص، مهما كثرت وتنوّعت معانيها، محدودة، وأمّا الحوادث فمتجدّدة على مرّ الأيام غير مضبوطة، فإنّ الحاجة تولّدت إلى ردّ (اللّامتناهي) إلى (المتناهي) من خلال ردّ الفروع والجزئيات إلى الأصول بالبحث عن علل ما لم ينصّ على علته لتتوسّع دائرة الأصول حتى «يتّسع صدر الشريعة لكلّ ما يجدّ من الحوادث والنّوازل»[1]. وهو ما يقودنا إلى التّذكير بأنّ نظريّة المصلحة أو المقاصد الشرعيّة ليست إلا سليلة التعليل الفقهي، الذي هو مكوّن من مكوّنات الدليل الرابع من أدلّة التشريع، ونقصد به القياس. وقد حدا ذلك بعدد من الدّارسين إلى إدراج موافقات الشاطبي، في إطار المصنّفات التي احتفت بالتّعليل الفقهي؛ أي: التّعليل بالمصلحة، أو المقصود، أو المصلحة المقصودة. وهي مصطلحات تحمل المعنى نفسه في المدوّنة الشاطبيّة.

هذه، إذاً، رؤية ثانية حاولت أن تبحث عن جذور المقاصد من داخل علم أصول الفقه الكلاسيكي ذاته، فوجدت آثاراً لها واضحة في التعليل الفقهي، وهو، في ظنّنا، أمر منطقيّ، خاصّة إذا اطلعنا على ما يقرّه صاحب **(الموافقات)** ذاته في مستهلّ مصنّفه من «أنّه حاول التوفيق» بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»[2]. فالأصوليّ، على هذا النّحو، سعى إلى التوفيق بين المذهب المالكي، باعتبار أنّ ابن القاسم من أصحاب مالك بن أنس، والمذهب الحنفيّ المشهور في علم أصول الفقه بتميّزه عن طريقة المتكلّمة؛ ذلك أنّ الحنفيّة يعمدون إلى طريقة استنباطيّة لا تنطلق من أصول مضبوطة راسخة، وقواعد نهائيّة في كلّ مذهب، كما هو شأن طريقة المتكلّمين، وإنّما يهتمّ الأحناف بالفروع والجزئيّات، ليؤلفوا منها القواعد العامّة والضّوابط التي يتمّ استنباط الأحكام منها[3]. مثلما كان الفقه المالكي على عهد الأوائل

---

(1) يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، التّعليل الفقهي، ص47.

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/ 7.

(3) للتوسّع في وجوه الاختلاف بين طريقة الأصوليين من المتكلّمة والحنفيّة، راجع، =

من شيوخ المالكيّة، يقوم على استقراء مسائل الإمام، ومراعاة فتاوى الفروع لديه، وتحرّي المعاني والضوابط التي توخّاها الإمام في فتواه، وهذه الطريقة، التي توخّاها ابن القاسم، هي ذاتها طريقة الحنفيّة، على أساس أنّ عناية الأحناف بفقه إمامهم على عهد مؤسّسه جعل التأصيل لفقه الفروع، أو النوازل لديهم، مرتبطاً بفتاوى إمامهم، وأصبح النظر في الأصول تأسيساً وتقعيداً لا ينفكّ عن ملاحظة ومراعاة فتاوى الفروع ومسائلها[1]. ويبدو أنّ الشاطبي قد استفاد فعلاً من طريقة الحنفيّة، وأوائل المالكيّة في التصنيف؛ إذ وقف عند الجزئيات ليؤسّس، من خلالها، كلّيات الشّريعة ومقاصدها الثابتة، على نحو ما رأينا؛ بل إنّ ما يعمّق هذا الرّأي أنّ صاحب (**الموافقات**) كان تلميذاً من تلامذة أبي عبد الله الشريف التلمساني (ت 771هـ/ 1369م) صاحب كتاب (**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**)[2].

وهكذا، بدت طريقة الشاطبي في التصنيف والتأليف أقرب إلى منهج الفقهاء، منها إلى منهج الفلاسفة والمتكلّمة. ويبدو عمله غارقاً على ما نقدر في التّربة الأصوليّة، وشواغل أصحابها، وآفاقهم الذهنيّة؛ بل إنّ المقاصد لم تكن إلا سليلة مبحث القياس، وتوسّعاً في العمل بآليّة مهمّة من آلياته هي التعليل[3]. وقد حاول الشاطبيّ أن يعرّف العلّة تعريفاً غايته إبراز وظيفتها يقول: «وأمّا العلّة، فالمراد بها الحِكَمُ والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر

= مثلاً: ابن خلدون، المقدّمة، الفصل التّاسع في (أصول الفقه وما يتعلّق به من الجدل والخلافيات). انظر، خاصةً، ص504. وراجع، أيضاً: شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، بيروت، ط2، 1978م، ص40.

(1) راجع: الدّهلوي، شاه ولي الله، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف في الأحكام الفقهيّة، القاهرة، 1385هـ، ص13. نقلاً عن: يفوت، سالم، حفريّات المعرفة العربية الإسلاميّة، ص170.

(2) انظر: فيارو، ماريبال (Maribel Fierro) دائرة المعارف الإسلاميّة، بالفرنسيّة، فصل (الشاطبي)، 1998م، 9/ 376.

(3) انظر تحليلاً مفصّلاً للفكرة، وعرضاً نقديّاً دقيقاً للمسألة في: يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربيّة الإسلامية، ص167-197.

والإباحة، والمفاسد التي تعلّقت بها النّواهي، فالمشقّة علّة في إباحة القصر والفطر في السّفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة: العلّة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها، لا مظنّتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»[1]. فالعلة، بهذا المعنى، تتماهى مع الحكمة الكامنة وراء التشريع، أو هي، بهذا المعنى، غاية الشارع ومقصده من سنّ الشرائع للمكلّفين.

لم يكن الشاطبي، إذاً، أوّل من ربط من الأصوليين بين علل الأحكام والمصالح التي تحقّقها؛ بل نجد أنّ المسألة قديمة يعود بها بعض الباحثين[2] إلى إبراهيم النخعيّ (ت 96هـ)، الذي كان شيخاً لحماد بن سليمان، أستاذ أبي حنيفة، غير أنّ أغلب الدّارسين ذهبوا إلى أنّ الانطلاقة الواضحة في مسألة المقاصد كانت مع إمام الحرمين مروراً بالغزالي، وصولاً إلى العزّ بن عبد السّلام (ت 660هـ)، وتلميذه القرافي (684هـ)[3].

لقد ذهب ابن عبد السلام إلى أنّ معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشّرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل، قبل ورود السّمع، أنّ تحصيل المصالح، ودفع المفاسد عن الإنسان، أمر محمود حسن، ولهذه الغايات جاءت الشّرائع «واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشّرائع على تحريم الدّماء، والأبضاع، والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل»[4]. والشاهد يحمل على نحو دقيق ما يطلق عليه الأصوليون:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/ 233.

(2) راجع: العبيدي، حمّادي، الشاطبي ومقاصد الشّريعة، ص168.

(3) انظر عرضاً تحليلياً في: الرّيسوني، أحمد، نظريّة المقاصد، ص260-274. وانظر عرضاً نقدياً دقيقاً في: يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، ص176-185. وراجع: التركي، عبد المجيد، الشاطبي والاجتهاد التشريعي، ص246-248. وهو يعتني، خاصة، بأثر الغزالي في فكر صاحب (الموافقات).

(4) ابن عبد السلام، عزّ الدّين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، (د.ت)، 1/ 4.

الكليات الضروريّة، التي ستزدهر مع الشاطبي، ولكنّها كانت معروفة منذ إمام الحرمين، غير أنّ الطريف، عند العزّ بن عبد السّلام، يكمن في أنّه يرى أنّ أحكام المعاملات دون العبادات ممّا يمكن النّظر فيه بالعقل في ضوء مقاصد الشريعة، ومصالح النّاس، وأسرار التكليف. وبذلك كانت المعاملات عنده ممّا يمكن إدراك علل أحكامها، بما أنّها تنهض على مصالح العباد. وقد كان نجم الدّين الطوفي (716هـ)[1] الأصولي الحنبليّ من أكثر العلماء، الذين نبّهوا على مسألة المصالح الشرعيّة؛ بل إنّه الأصولي الوحيد (في حدود اطلاعنا) الذي انتهى بمسألة المصلحة في الشريعة إلى نتائجها المنطقيّة، التي أحرجت الضمير الدينيّ، وأربكت بالفعل بعض مسلّمات علماء الأصول.

يرى الطوفي أنّ استنباط الأحكام ينبغي أن ينبني على مصالح العباد في الدّارين، فالتشريع عدل كلّه، ورحمة، وحكمة، ولا معنى لأيّة فتوى تخرج على هذه المصالح. وقد قسّم الأحكام الشرعيّة، على نحو ما فعل ابن عبد السّلام، إلى قسمين: أحكام العبادات، التي لا مجال للعقل لدركها، وأحكام المعاملات، التي يستطيع العقل؛ بل من واجبه؛ أن يفهم معانيها، والحكم القائمة عليها. ويذكر الطوفي أنّ مبنى نظره، في هذه المسائل الرّاجعة إلى مصالح الأنام، إنّما هو قول الرّسول: «**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**»[2]؛ ذلك أنّه وارد في تقديره باستبعاد الضّرر مطلقاً، واستقدام المصالح، وجلبها

---

(1) راجع: ف. ب. هاينرش، فصل (الطوفي)، دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسيّة) (W.P. HEINRICHS, 2002, 5/ 631-633. ويبدو أنّ اتّهامه بالتّشيّع يعود إلى ما عبّر عنه من جرأة في الأفكار، ولا سيّما تقديمه العمل بالمصلحة على النّصوص والإجماع.

(2) من مؤلّفات الطوفي كتابه في (شرح الأربعين النوويّة)، وهو يشتمل، كما يقول الطوفي، في مقدّمته للكتاب، على «شرح الأحاديث الأربعين، التي جمعها الشيخ الإمام العالم الفاضل محيي الدّين أبو زكريا النووي». ومن هذه الأحاديث، الحديث الثاني والثلاثين القائل: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار»، الذي توسّع فيه توسّعاً واضحاً. والحديث رواه البيهقي في السنن الكبرى 6/ 70، والطبراني في المعجم الأوسط 1/ 90.

مطلقاً، فإذا لم يكن للشارع حكم بالنصّ في وقائع معيّنة، حكمنا فيها بما تقتضيه المصلحة، وإذا كان للشارع حكم في وقائع، واتفق الحكم على المصلحة التي تدركها عقولنا، نفذنا النصّ. وأمّا إذا كان حكم النصّ أو الإجماع مخالفاً لما تدركه عقولنا من مصالح، واستحال الجمع بين النصّ وحُكْمِ المصلحة، فإنّ الطوفي يقدّم المصلحة على النّصوص والإجماع[1]، وهو ما أثار، بطبيعة الحال، حفيظة العلماء ضدّه، فاتّهموه بالتشيّع، والمروق عن أهل السنّة والجماعة.

ولم يكن غرضنا، في هذا العرض الموجز، التأريخ للمقاصد في الفكر الأصولي، فذلك يخرج عن مجال اهتمامنا، وإنّما عرضنا لهذه المحطّات المهمّة في تاريخ المصلحة أو المقاصد؛ لأنّها تجلي لنا أموراً ثلاثة:

أوّلاً: إنّ مبحث المقاصد الشرعيّة ليس بالأمر الجديد؛ بل هو متداول منذ فترة طويلة قبل الشاطبي، ولعلّ فضل هذا الفقيه يكمن في أنّه وسّع النظر فيه، وفصّل القول في أجزائه، على الرغم من أنّه لا يمثل العالم الذي ذهب بالمقاصد إلى نهاياتها المنطقيّة؛ بل إنّ عمل الشاطبي لا يعدو أن يكون محاولة كغيرها من المحاولات، التي ستأتي بعده متفرّقة في الزمن. ومن طريف ما نجده عند الشيخ الطاهر بن عاشور إقراره بأنّ مهمّة تأسيس علم المقاصد مازالت قائمة الذات، وهو ما ينهض دليلاً على حدود محاولة أبي إسحاق الشاطبي وإنّما يتأسّس علم مقاصد الشّريعة، عند صاحب **(التّحرير والتنوير)**، متى اقتنعنا بضرورة «أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التّدوين، ونعيرها بمعيار النّظر والنّقد... ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه: علم مقاصد الشّريعة»[2]. والنصّ يشهد على أنّ

(1) للتوسّع في ذلك، راجع: زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدّين الطوفي.

(2) ابن عاشور، محمد الطّاهر، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، دار سحنون، دار السّلام، تونس، ط2، 1428هـ/ 2007م، ص6. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ ابن =

العلم مازال لم يتحقّق بالفعل، وهو ما سيحاول ابن عاشور، ومعاصره المغربي علال الفاسي، أن يحقّقاه، وبغضّ النظر عن مدى توفّقهما في تأسيس هذا العلم[1]، الذي يضمن نبذ الاختلاف، ومواكبة نوازل العصر، فإنّ ما يهمّنا هو أنّ المقاصد بقيت مشروعاً ينتظر الإنجاز الحقيقي؛ لأنّه يحتاج، على ما يبدو، فيما يحتاج، إلى جرأة لم يتحلّ الفقهاء بها بعد.

ثانياً: بيّن لنا العرض، الذي قدّمناه، أنّ الفكر المقاصديّ ليس طفرة نشأت بالمصادفة، وإنّما هو علم يمثل ابناً شرعيّاً لمسألة تعليل الأحكام بالمصلحة في إطار القياس: الأصل الرّابع من أصول الفقه الإسلامي، فالشاطبي يوسّع في آلية القياس، ويعطي النصّ بعداً أوسع في الفهم، ولكنّه لا يقطع إبستمولوجيّاً مع علم أصول الفقه، فهو يسير في إطار تطويره وإحيائه دون انقلاب عليه[2]، فكانت النظريّة المقاصديّة، عند صاحب **(الموافقات)**، استجابة لواقع التخلّف في القرن الهجري الثامن/ الرابع عشر للميلاد في الأندلس، ورغبة في تجاوز صنوف البدع التي انتشرت حينئذ، بل الرّغبة في دحض ادّعاء بعض الصّوفية امتلاكهم الحقيقة الشرعيّة[3]، فكانت محاولة الشّاطبي عودة إلى الجذور. وقد رأيناه يعلن عن ذلك منذ مقدّمة كتابه، غير أنّها عودة استفادت من الأصوليّين الذين سبقوه، كالجويني، والغزالي، اللذين يعترف بفضلهما عليه صراحةً، بالإضافة إلى غيرهما، كما بيناه أعلاه، فكان التفكير المقاصدي، إذاً، محاولة في تبسيط مناهج التشريع تعكس سعي

= عاشور وجّه نقوداً كثيرة لنظريّة المقاصد الشاطبيّة، على الرغم من احتفائه بصاحبها.

(1) لاختبار ذلك، راجع دراسة نقدية مقارنة في: البوثوري، نور الدّين، مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، ط1، أيلول/ سبتمبر 2000م.

(2) ابن عامر، توفيق، دروسه في التبريز، التفكير المقاصدي وأثره في التّشريع: الموافقات للشاطبي أنموذجاً.

(3) راجع: حلّاق، وائل: .The primacy of the Quran, p. 90

صاحبها إلى نبذ الخلاف بين الفقهاء متى اتفقوا على قواعد كلية قطعيّة؛ ولذلك يعسر الحديث عن قطيعة إبستمولوجيّة متى كان «البحث في أصول الأحكام، أو أصول الشريعة، أو قواعد الأحكام، كالبحث النحوي والكلامي، يستند إلى آليات ذهنيّة محدّدة بطبيعة الموضوع، وهو النصّ الدينيّ، ما يجعلها علوم معقول من منقول، أو علوم بيان يضمّها أفق ذو إمكانات خاصّة به تفرض على كلّ (تجديد) أن يكون من خلالها»[1]. فالنصّ يسيّج باستمرار كلّ محاولات التجديد، وهو ما يجعل معنى الاجتهاد مرادفاً لبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعيّة من النصّ المتناهي، وإشاراته، ومعانيه. وذلك بردّ الفروع والجزئيات إلى الأصول والكليات، أو بالبحث في الحالات التي فرضها الواقع التاريخي الجديد عن أوصاف ظاهرة يمكن الاعتماد عليها مناطاً لأحكام شرعيّة يحكم بها بناء على تلك الأوصاف. وهو ما يسمّونه الاستصلاح، أو المصالح المرسلة، أو أن يقع البحث عن حكمة الشّارع في الحكم المنصوص، فيهتدي إلى مقصد الشارع أو غاياته، ولم تخرج المحاولة الشاطبيّة، فيما نقدّر، على ما تقدّم.

ثالثاً: إنّ الشّاطبي انشغل بالإجابة عن الكيفيّة التي بها تُعرف مقاصد الشارع، وقد افتتح المسألة الأولى من هذا المبحث بقوله: إنّ المقاصد مجعولة لإفهام المكلّف؛ لأنّه متى تعطّل الفهم تعطّل التكليف، وعلى الرغم من أنّه يذكّر بالمسلّمة الشافعية القائلة بعربية القرآن، وبأنّ الشّريعة المباركة لا مدخل فيها للألسن العجميّة، فإنّه لا يهتمّ بالمسألة على النحو الكلاسيكي[2]، ويكتفي بالإلحاح على أنّ النّص نزل باللّغة التي تداولها العرب زمن الدعوة؛ ولذلك كان مفهوماً، ولا سبيل إلى فهم معانيه بغير

(1) يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربية الإسلاميّة، ص194. ويقول الشاطبي: «فكتاب الله هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النّظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى». الموافقات، 3/ 43.

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات، 1/ 44، 2/ 64-65.

توخّي المعهود من أساليب العرب، فالشريعة، مثلما يقول: «لا يفهمها حقّ الفهم إلا من فهم اللغة العربيّة حق الفهم؛ لأنّهما سيّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربيّة، فهو مبتدئ في فهم الشّريعة»[1]. وإذا كانت معرفة قواعد لسان العرب عند الشافعي، ومن جاء بعده من الأصوليّين، مقدّمة للنظر في الشّريعة، وشرطاً من الشروط الواجب توافرها في المجتهد، فإنّ هذه المعرفة نفسها عند الشاطبي هي التي تمكّن من أن ينظر الناظر في مقاصد الشريعة[2]، بشرط أن يسلك «في الاستنباط منه، والاستدلال به، مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصّة»[3].

وهكذا، فإنّ الجديد في مقاربة صاحب (**الموافقات**) يكمن في دعوته إلى تجاوز الأحكام الجزئيّة في دلالات أفراد الألفاظ، واجتناب كلّ قراءة خطيّة تجزيئيّة لخطاب الشارع، وإنّما المطلوب، عنده، هو التعامل مع النصّ في ضوء مقاصده الكليّة حتى يتسنّى إدراك وَحْدة الخطاب وجوهره، وحتى يتمكّن الناظر في الشريعة من فهم «معنى الخطاب؛ لأنّه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء»[4]. وعلى هذا الأساس، يقترح الشاطبي آلية الاستقراء، التي تمكّن من النظر في نصوص الشريعة لاستنباط الكلّيات منها.

ولا يمثّل الاستقراء المعنوي منهجاً استدلالياً اعتمده الشاطبي لإثبات حجيّة المقاصد الشرعيّة من قبيل الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات فحسب؛ بل إنّه دعا إلى توظيف هذه الآلية، أيضاً، في التعامل مع نصوص

---

(1) الشاطبي، المصدر نفسه، 4/ 115. وقد نبّه الشاطبي على أنّ «هذا المأخذ في المسألة يعود إلى الشافعي الإمام». المصدر نفسه، 2/ 66.

(2) راجع المسألة الأولى من النوع الثاني، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: الشاطبي، الموافقات، 2/ 64-66.

(3) المصدر نفسه، 1/ 44.

(4) المصدر نفسه، 2/ 88.

الشريعة لإقرار عدد من الأحكام التكليفيّة، وللاستدلال على بعض الأصول التشريعيّة، كالإجماع، والقياس. وهذا المنهج قد غفل عنه أغلب الأصوليين المتقدّمين؛ «فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها»[1]، فشاع الخلاف بين العلماء؛ لأنّهم اعتمدوا على أدلّة ظنية في انفرادها لا ترقى إلى القطع بما أنّها لا ينظر فيها إلى مجموعها الذي يشبه التّواتر، وهو ما لا يتحقّق بغير الاستقراء المعنويّ، الذي هو «استقراء الشريعة، والنظر في أدلّتها الكليّة والجزئيّة، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة، على حدّ الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاصّ؛ بل بأدلّة مُضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، حيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة (...) فلم يعتمد الناس، في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد، على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص (...) حتى ألفوا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[2].

ومن المعلوم أنّ الشاطبي قد انتهى به النظر في نصوص الشريعة إلى أنّها انبنت على قصد المحافظة على المراتب الثلاث التي هي الضّروريات، والحاجيات، والتحسينيّات، وهي «كلّيات تقضي على كلّ جزئي تحتها»؛ إذ ليس فوقها كليّ تنتهي إليه؛ بل هي «أصول الشريعة وقد تمّت، فلا يصحّ أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المَائدة: 3]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعَام: 38]»[3]. والشاهد يقودنا مباشرة إلى جوهر المسألة التي نهتمّ بها، وهي شمول الكتاب، واكتفاؤه بنفسه أصلاً لسنّ الأحكام، وضبط الحدود، فماذا أضاف صاحب **(الموافقات)** بالمقارنة مع غيره من الأصوليين الذين سبقوه؟

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 37.

(2) المصدر نفسه، 2/ 51.

(3) المصدر نفسه، 3/ 7.

لئن كان مفهوم الكلّي غائباً في النّسق الأصوليّ الكلاسيكيّ لانطلاقه من النصوص الجزئية المعزولة، فإنّ طرافة المقالة الشاطبيّة تظهر في السّعي إلى جمع شتات هذه الجزئيات[1] للوصول إلى الكليات، اعتماداً على الاستقراء المعنويّ. غير أنّ المتمعّن في هذه الآلية، التي يوظّفها صاحب **(الموافقات)** في استخراج الكليات، يلاحظ أنّ النّهج المتوخّى، والطريقة المعتمدة، لا يختلفان كبير اختلاف عن المنحى الأصولي التقليدي في التعامل مع نصوص الشريعة حسب المداخل اللّغوية، وحسب اجتهاد كلّ عالم في فهم النّصوص، بما أوتي من مهارة ومقدرة على تأويل النصوص، وكفاءة في ربط ما يستجدّ في الواقع من نوازل وحوادث من ناحية، واستقراء مقاصد النصّ وضبط كلياته من ناحية أخرى. وما من شك في أنّ الاستقراء، على هذا النّحو، لن يقود أصحابه، بالضّرورة، إلى النتائج نفسها، باعتبار تفاوتهم في العلم، وفي القدرة على استخراج المقاصد العامّة من النصّ الشرعيّ. بيد أنّ الشاطبيّ لا يتصوّر إمكانيّة قراءة النصّ قراءات متعدّدة مختلفة، فبقي في مستوى القراءة الوحيدة، ولم يرقَ إلى مستوى التأويل؛ حيث تتعدّد الرؤى، وتختلف الأفهام؛ بل ذهب إلى أنّ تصوّره لمقاصد النصّ هو التصوّر الوحيد الذي لا خلاف فيه، واعتقد أنّ كليّات الشريعة ومقاصد الشارع ليست سوى ما ضبطه هو، وارتضاه.

ثمّ إنّنا، حتّى وإن اتّفقنا مع الشاطبيّ على أنّ المصلحة ثابتة بحكم العقل، فإنّ وجوه المصلحة، على خلاف ذلك، مبتذلة ومتحوّلة بفعل الزّمن. فهي، إذاً، تحمل معنى النسبيّة، ولا وجه للإطلاق فيها. وهو ما عبّر عنه الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور مبرزاً وعياً دقيقاً بأنّ المصالح تخضع لقانون الحياة، وهو التغيّر. يقول «إنّ المصالح كثيرة متفاوتة الآثار قوّةً وضعفاً في صلاح أحوال الأمّة أو الجماعة، وأنّها، أيضاً، متفاوتة بحسب العوارض العارضة، والحافّة بها (...) وقد جاءت الشريعة بمقاصد تنفي كثيراً من

---

(1) راجع: الجابري، بنية العقل العربي، ص561.

الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتثبّت، عوضاً عنها، مصالح أرجح منها. نعم إنّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنّه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلّ مصلحة»[1].

وهكذا، يعسر أن نطمئنّ إلى ما ذهب إليه صاحب (**الموافقات**) من قول بقطعيّة هذه المقاصد، وقد كان أمر استنباطها موكولاً إلى اجتهاد الفقيه، وهو اجتهاد بشريّ موسوم ضرورة بالنسبيّة، فضلاً عن أنّ الاستقراء، في حدّ ذاته، يُعدّ منهجاً متأثراً تأثّراً واضحاً بالإرث الأصوليّ البياني، حيث الاعتماد على منطوق النصوص، ومواضعات اللّغة فيها، ولاسيما أنّ الشاطبيّ ذاته قد أقرّ بأنّ هذه المقاصد الشرعيّة العامّة غير صريحة في النصوص، ولا معيّنة في سور أو آيات بعينها، وإنّما هي، إذاً، مسألة اجتهاديّة محض، ولمّا كان ذلك كذلك، أمست مقاصد النصّ يقينيّة حيناً، وظنيّة أحياناً، ويجوز فيها الخطأ مثلما يجوز فيها الصواب.

ولقد عبّر فقيهنا ذاته عن صعوبة تحديد المقاصد الشرعيّة، وقسّم أنظار العلماء إلى أصناف ثلاثة، كما رأينا في محلّه سابقاً. وقد دفعه الحلّ الذي أقرّه إلى استحضار الإرث الأصولي التقليدي البياني، عندما ذكّر بمسلّمة نزول النصّ بلسان العرب، وعلى السّمت الذي خبروه، وتعوّدوا عليه، كما استحضر، أيضاً، مسألة أميّة الرّسول، وأنّ فهم الشريعة ينبغي أن يكون عبر إدراك وضع العرب زمن نزول الوحي. والشاطبي، على هذا النحو، إنّما يدعونا إلى التّأويل بوضع ثقافي ليس وضعنا، واستنطاق النصّ لتحديد مقاصده بشواغل ليست بالضّرورة شواغلنا العمرانية. وجماع ذلك يؤول بنا إلى أن نتقيّد بوضع تأويلي ربّما كان مناسباً في زمن الماضي؛ لأنّه انسجم مع المسلمين المتقبّلين للوحي، حينئذٍ، غير أنّ الوضع الرّاهن يفرض وجود وضع تأويليّ جديد يحمل سمات الحاضر، وثقافة العصر بالمعنى الواسع

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، ص76. (التّشديد منّا).

للكلمة؛ فتأويل النصوص ليس عودة بها إلى الماضي، وإنّما هو بالأحرى استدعاء لها في زمن الحاضر[1]، دون أن نسقط من اعتبارنا، بطبيعة الحال، سياق نزولها، ولا الظروف الحافّة بإنتاجها. ولعلّ ذلك يكون مدخلاً لتأكيد مقالة صلاحيّة النصّ للأزمنة المتغايرة.

وهكذا، بدا لنا أنّ العمل بالمقاصد هو، في حقيقته وجوهره، عمل بالأدلّة والنصوص الشرعيّة، التي تشكّلت بها المقاصد، وثبتت؛ بل هو عمل بما جعله الشرع في معنى النصّ. إنّنا، في النّهاية، إذاً، أمام جهد بشريّ محدود بحدود صاحبه المعرفيّة، وهذا الجهد في تحديد أحكام التكليف، أو في ضبط مقاصد الشريعة، أبعد ما يكون عن ادّعاء التّماهي مع أحكام الله، أو مقاصده. وعليه وجب أن ندرك حجم المسافة الفاصلة بين المقدّس متمثلاً في النصوص الشرعيّة الإلهية، والمدنّس الماثل في العمل الفقهي البشري الموسوم بالنقص والقصور بالضّرورة، فأين ينتهي المقدّس؟ ومن أين يبدأ المدنّس؟

لقد طمس الأصوليون، بوعي أو دون وعي، الهوّة بين الشريعة وفقه الشريعة، وهي هوّة «دأب علماؤنا عبر التاريخ (...) على ردمها وحجبها عن أنظار المسلمين بإطلاقهم لفظ الشريعة على القرآن، وعلى ما يخترعونه هم من الأصول والأحكام في آنٍ واحد، ودون تمييز»[2].

وعدّ علماء الأصول والفقهاء أنّهم يسمّون أنفسهم الناطقين باسم الله في تحديد الأحكام، وفي ضبط المقاصد، ونسوا، بذلك، مسافة فاصلة ثانية بين

---

(1) راجع:

J. Grondin, Herméneutique in: Encyclopédie philosophique Universelle, PUF, Paris, 1990, Tome I, p. 1131.

(2) بوثوري، نور الدّين، مقاصد الشّريعة... ص119. ويؤكّد الباحث بالحجة والبرهان أنّ طمس هذه الهوّة سيتواصل حتى في آخر محاولتين في علم المقاصد مع ابن عاشور والفاسي، مثلما استمرّ الأمر على النحو ذاته حتى عند الأصوليّين المحدثين. راجع: طاع الله، محمّد، أصول الفقه عند المحدثين. راجع، كذلك: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ص168-169.

النصّ من جهة، ومقاصده من جهة أخرى؛ بل ذهبوا إلى أنّ التماثل حاصل بين هذا وذاك؛ إذ اعتقدوا أنّ المقاصد واضحة، ويكفي استقراؤها من النصوص حتى يتمّ تحديدها تحديداً قطعياً ونهائياً لا يثير الخلاف أو الاختلاف. والحال أنّ النصّ، الذي سيتمّ استقراء مقاصده، نسيج لغويّ لا يبوح بأسراره بسرعة، ولا مناص من آليّة التأويل لفتح الكثير من مغالقه؛ ولذلك فإنّ «ما نعتقده من تطابق بين ما نعدّه مقاصد القرآن، وما يمكن أن يتضمّنه القرآن من مقاصد، إنّما هو من قبيل الوهم، وأنّ السّهو عن هذه الحقيقة، أو حجبها، يقضيان بأن يكون المسلم إمّا منخدعاً وإمّا مخادعاً»[1]. فاستمرّ الخلط بين المستويين حتى مع الأصوليّين المعاصرين. وكانت النتيجة أن «اتّسعت دائرة المقدّس التي تجاوزت القرآن والسنّة، فشملت آراء الفقهاء، بالرّغم من أنّها مجرّد اجتهادات بشريّة»[2].

ثمّ إنّ المقاصد الشرعيّة، التي حدّدها الشاطبي (وقد تفطّن إليها الجويني والغزالي قبله منذ القرن الخامس من الهجرة) هي ذاتها التي احتفى بها المعاصرون، مثل الشيخ الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي (ت 1974م)، إنّما هي مقاصد -لا شكّ- في أنّ للإنسان دوراً أساسيّاً في تعيينها، فهي مرتبطة بمصالحه هو بالأساس، وينبغي أن تستجيب لمقتضيات واقعه المعيش، فهي كليات، وإن حصرها العلماء في خمس، فلعلها لم تعد، اليوم، قادرة على استيفاء كلّ مصالح الإنسان المعاصر، وحقوقه الرئيسة.

لم تكن المقاصد لتعنينا في هذا الباب نظريةً أصوليّةً في حدّ ذاتها، وإنّما يهمّنا منها مدى قدرتها على تجاوز الإشكالات الرّئيسة، التي انتهت إليها النظريّة الأصوليّة الكلاسيكيّة، ولاسيما أنّ نظريّة الشاطبيّ عدّت، لدى الكثير من الباحثين، كما رأينا، فتحاً جديداً، وأفقاً اجتهاديّاً رحباً، فهل استطاعت

(1) بوثوري، نور الدّين، مقاصد الشريعة، ص120.

(2) المزغنّي (علي)، واللّغماني (سليم)، مقالات في الحداثة والقانون، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، (د.ت)، ص111.

نظريّة المقاصد أن تتجاوز بالفعل إشكالات الرّؤية الأصوليّة التقليديّة من حيث البيان والشّمول؟

لقد قرّر الشاطبي في مصنّفاته، وفي أكثر من موضع، أنّ «الشّريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان؛ لأنّ الله -تعالى- قال فيها: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]»[1]. ولكنّ ذلك لا يعني أنّها حَوَت كلَّ جزئيات الواقع المتحرّك المتحوّل، «فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم»[2]؛ بل إنّ الشّمول عنده يعني احتواء النصوص على «القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل»[3]. وهي قواعد لازمة لكلّ زمان ومكان. وبناء على ذلك، إنّ أبا إسحاق الشّاطبي لا يقول بكمال الأحكام الجزئيّة في النصّ[4]، وإنّما عوّض ذلك بالقول بكمال المقاصد العامّة، أو الكليّات الشرعيّة، وهو ما ناقشناه سابقاً، ما يوضّح بدقة حدود تجديده لا في مستوى المنهج فحسب؛ ذلك أنّ مقولة المقاصد لا تشتغل إلا في إطار القياس[5]، وإنّما في مستوى النتائج أيضاً[6]؛ أَليس من الممكن أن نفكّر، اليومَ، في كلّيات ومقاصد أخرى لا تقلّ أهميّة في عصرنا هذا عن حفظ الدّين، والعقل، والنفس، وغيرها؟ أليست قيمة الحريّة بكلّ أبعادها، مثلاً، قد أمست، اليومَ، مقصداً ضروريّاً لا قيمة لحياة الإنسان دونه؟

(1) الشاطبيّ، الاعتصام، 1/ 48.
(2) المرجع نفسه، 2/ 355.
(3) المرجع نفسه، الجزء نفسه والصفحة نفسها. ويقول في (الموافقات): «والجزئيّ محكوم عليه بالكلّي»، 3/ 13.
(4) وقد تفطّن العلماء، منذ الرّازي، إلى ذلك، واقترح صاحب (المحصول)، كما رأينا، حلاً وسطاً يذهب فيه إلى أنّ كمال النصوص هو كمال، وليس كمال ابتداء، كما يقول الظاهريّة مثلاً. انظر: الرّازي، المحصول، 3/ 1101.
(5) راجع: يفوت، سالم، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص185 وما يليها.
(6) يذهب الصادق بلعيد إلى أنّ ما يعمد إليه الشّاطبي من انتقال من كمال الأحكام الجزئيّة إلى كمال المقاصد الشرعية، إنّما هو ضرب من السفسطة. راجع: القرآن والتشريع، ص295.

لقد بدا لنا أنّ الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور قد عبّر عن وعي صريح بأنّ علم المقاصد مازال مشروعاً قائماً في حيّز المنشود، ومازال لم يرتسم في الواقع على النحو المطلوب، وليس أدلّ على ذلك من قوله، في نهاية مقاصده: «وقد تمّ ما تعلّق به الغرض المهمّ من إملاء مقاصد الشريعة، وعسى أن تنفتح به بصائر المتفقّهين إلى مدارك أسمى، وتشتدّ به سواعد حزامتهم لأبعد مرمى، فإنّ التيسير من الله مساعف أجمل المقاصد، وإنّ الغائص المليء خليق بأن يسمو بالفرائد»[1]، فليس تواضع العلماء فحسب هو الذي حدا بالشيخ ابن عاشور إلى تقرير ضرورة استمرار النظر في علم المقاصد، وإنّما كان دافعه، كذلك، في تقديرنا، تعبيره عن إيمانه العميق بأهميّة انسجام المقاصد العامّة مع مقتضيات العصر، وما يفرضه من قيم متجدّدة بتجدّد مصالح البشر.

وهكذا لم تستطع النظرية المقاصديّة، التي أرسى الشّاطبي أسسها، أن تخرج عن الممارسة الأصوليّة التقليديّة، على الرغم من محاولة صاحبها إبراز قدرة النّصوص على الإحاطة بالضروريّات من خلال مفهوم كلّيات الشريعة، أو مقاصدها العامّة، التي كرّستها الآيات المكيّة أساساً. غير أنّ هذه الكليات الشاملة تمثّل قائمة فعليّة مكتملة عند صاحبها. فهي ليست قطعية فحسب، وإنّما نهائية، أيضاً، فأفضى مشروع أبي إسحاق الشاطبي، في نهاية الأمر، إلى الانغلاق، بعد أن كان يبشّر نظريّاً بآفاق رحبة، وآمال عريضة. ولكنّ جماع ذلك تلاشى عندما أكّد صاحب النّظرية أنّ مشروعه يمثّل نسقاً مكتملاً، وبنية مكتفية بذاتها، وهو، بذلك، لا يحتاج إلى تطوير، فالنظريّة، على هذا النحو، بنية مغلقة كسائر البنى الوثوقيّة، التي لا تؤمن بالنسبيّة والتطوّر.

وعلى الرغم من أنّ مفهوم المصلحة، الذي بنى على أساسه صاحب (**الموافقات**) نظريته، كان يمكن أن يكون، بالفعل، مدخلاً جيّداً لإحداث نقلة نوعيّة في التشريع الإسلاميّ، فإنّه بقي في الواقع مشدوداً إلى الرّؤية

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ص208.

التقليديّة؛ إذ «البحث في مقصد النص بقي سجيناً للنصّ، ولإرادة واضعه»[1]. ولم تكن المقاصد سوى توسيع لآليات القياس التقليديّة، ولم تنجح نظريّة المقاصد الشاطبيّة في أن تحدث قطيعة معرفية حقيقيّة[2] مع الفكر الأصوليّ البياني، ولا أن تقطع مع آلياته المعهودة.

بيد أنّنا نعتقد أنّ هذه القطيعة الإبستمولوجيّة في الفكر الأصولي كان يمكن أن تحدث فعلاً لو لم تهاجم أفكار نجم الدّين الطوفي، ووجدت، مقابل ذلك، من يتّخذها نقطة انطلاق تُعلي من شأن مصلحة الإنسان، وتقدّمها على كلّ ما سواها من الأصول[3]، على أساس أنّ الإنسان هو المقصود من التشريع، ولا قيمة لأحكام لا تنهض على تحقيق مصالحه.

ويبدو أنّ الفكر الإسلاميّ، داخل الآفاق العربيّة، لم يشهد (في حدود اطّلاعنا) رؤية مختلفة اختلافاً واضحاً في القرآن نصّاً تشريعيّاً، إلا مع المفكر السوداني المعاصر محمود محمد طه (ت 1985م)، الذي اعتمد ما أقرّه المفسرون القدامى من تقسيم للقرآن إلى مكّي ومدنيّ ليبحث، من خلال ذلك، في وجوه التمايز بين النّمطين، فجعل الآيات المكيّة تحمل ما يسميه هو بـ: «الرسالة الأولى»، أو «رسالة الإسلام»، وأمّا الآيات المدنيّة، فتمثل «رسالة الإيمان»[4]، بيد أنّ خطورة نظريّة طه وتلميذه أحمد النعيم، في ما

---

(1) المزغني (علي) واللّغماني (سليم)، مقالات في الحداثة والقانون، ص110.

(2) يقول سالم يفوت: «فالمقاصد لا تعمل سوى على توسيع مجال آليّة القياس، وعلى ردّ الاعتبار لها مع تغيير طفيف يتمثل في أنّه بدلاً من قياس الحالات المستجدّة على (الأصول) أو الأحكام، التي نزلت بخصوص بعض الوقائع، أو النوازل، تقاس تلك الحالات على (المقاصد)، أو المعاني الكليّة. وفي كلتا الحالتين، نحن أمام قياس، أي: أنّنا لم نغادر بعد، ولن نغادر؛ التربة المعرفية البيانيّة». حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، ص197.

(3) للتوسّع في ذلك، انظر: حلاق، وائل:

A History of Islamic Legal theories, p. 170.

(4) طه، محمود محمد، نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكر الشهيد: 1 .الرّسالة الثانية من الإسلام، 2 .رسالة الصلاة، 3 .تطوير شريعة =

بعد، تكمن في أنّه شكّك في مسألة شمول النصّ، واكتمال التشريع فيه؛ بل إنّ طه يرفض التّفسير السّائد للآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: 3]، ويذهب إلى أنّ الناس اعتقدوا خطأ أنّ هذه الآية[1] تدلّ على أنّ رسالة الإسلام قد اكتملت حينئذ، والحقيقة، عند طه، أنّ القرآن المدنيّ إنّما نزل مستجيباً لأحوال الناس، وظروف معاشهم في القرن الميلادي السّابع. وعلى هذا النّحو يمكن تجاوزه؛ لأنّه لا يمثل رسالة عامّة منفتحة مثل القرآن المكّي، الذي يجب بالفعل الاحتفاظ به؛ لأنّه رسالة الإسلام التي اتّسمت بالإجمال والعموم، وهي، على هذا النّحو، رسالة خالدة[2] تهدي إلى الطريق السويّ، وإلى مكارم الأخلاق، بغض النّظر عن الأزمنة، والعصور، وملابسات التاريخ.

ولعلّ أهميّة الرّؤية، التي أرساها محمود محمد طه، تكمن في أنّها مكّنته من تجاوز بعض القيم المحرجة لضمير المسلم اليوم، وقد جاءت في القرآن المدنيّ، مثل أحكام الرّق، وتعدّد الزّوجات، وعدم المساواة بين الرّجل والمرأة، وغيرها[3] ممّا اعتبره طه من القيم غير الأصليّة في الإسلام، فوجب، حينئذ، استبعادها. في الوقت الذي مازال فيه شقٌّ من العلماء، إلى يوم الناس هذا، يراهنون على الحلول الترميقيّة التي لا تعكس سوى وعي بالأزمة في النظام التشريعي، دون الجرأة على مجابهة القضايا المركزيّة في التشريع الموسوم بالإسلاميّ. ولن تكون النتيجة، في ظنّنا، إلا اتّساع الهوّة، الموجودة سلفاً، بين الواقع المتغيّر من جهة وأحكام الفقهاء وفتاويهم من جهة أخرى.

= الأحوال الشخصيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار قرطاس، الكويت، ط1، 2002م، ص149-167.

(1) المرجع نفسه، ص167 وما يليها.

(2) المرجع نفسه، ص149 وما يليها.

(3) المرجع نفسه، ص156-166.

ومن المعلوم أنّ آراء محمود محمد طه الجريئة قد أفضت به إلى القتل شنقاً بتهمة الردّة سنة (1985م) في ظروف سياسية مضطربة في السودان، تمّ فيها توظيف الدّين لأغراض سياسيّة واضحة المعالم[1].

❋ ❋ ❋

خاتمة الباب الرّابع:

لقد بدا لنا من العبث أن يتعامل العلماء مع المصحف على اعتبار أنّه مدوّنة قانونية، فقد جرّب الأصوليّون ذلك، وانتهوا إلى ضرورة استدعاء الأصول الأخرى لترفد القرآن في مهمّة التشريع. وكانت غايتنا، في هذا الباب، متابعة جهود القدامى والمحدثين إلى نهاياتها؛ لنختبر مسلّمة اكتمال التشريع في المصحف، وشموله كلّ ما يحتاج إليه الإنسان على مرّ العصور، فانتهينا، عبر المقارنة، إلى أنّ الاتّفاق لم يحصل في ضبط المادّة التشريعيّة في النصّ المقدّس لا قديماً ولا حديثاً، وقصارى ما تمّ الاتّفاق عليه هو الإقرار بقلّة آيات الأحكام بالمقارنة مع آيات المصحف الأخرى، وقد دفعهم ذلك إلى توظيف آليات متنوّعة لتجاوز هذا القصور، مثل تخصيص السنة لعام القرآن، وتقييدها لمطلقه؛ بل ونسخه أحياناً، وغير ذلك من الطرق. وانتهى بهم الأمر إلى اعتبار القرآن كافياً لتحقيق الكلّيات الضرورية على حدّ عبارة الشاطبيّ، على الرغم من أنهم، في واقع الممارسة، اضطروا إلى الاستعانة بالأصول الأخرى. ولئن كان الشافعي من أوائل من كرّس هذه الرّؤية، فإنّ الأمر تواصل حتى مع أبي إسحاق الشاطبي أصوليّ القرن الثامن من الهجرة، الذي، وإن كان واعياً بهذه الحقيقة، يبدو أنّه لم يغيّر كبير أمر في مستوى النتائج، على الرغم من أنّه جدّد في طرائق المعالجة الأصوليّة، وفي الجهاز المصطلحي، ولكنّه بقي مشدوداً، في نظرنا، إلى المسلّمات الأصولية التقليديّة، ولم يستطع منها فكاكاً.

---

(1) انظر تحليلاً مستفيضاً في ذلك في: المرجع نفسه، ص27-37.

ثمّ إنّ العلماء القدامى عبّروا عن وعي صريح بأنّ المعالجة الأصوليّة قد أوقعتهم في ضرب من التردّد بين القول بشمول المصحف واحتوائه كلّ ما يحتاج إليه البشر، وهو ما تشير إليه بعض آياته من ناحية، وما يؤكّده، من ناحية أخرى، الفحص الدّقيق من أنّ النصوص متناهية، بعد أن أمست مدوّنة مكتملة مغلقة، وأمّا الوقائع والنّوازل، فإنّها لا متناهية، وحاول جمهور الأصوليّين جهدهم أن يجعلوا المتناهي قادراً على محاصرة اللّامتناهي من خلال أصل القياس.

ويدفعنا ذلك إلى تقرير مبدأ مهم في الممارسة الأصوليّة منذ الشافعي حتى الشاطبيّ، وهو القول بتضافر الأدلّة وتكاملها، وهو، في تقديرنا، نتيجة طبيعيّة لمسلّمتهم القائلة بشمول القرآن للأحكام شمولاً مطلقاً في الزمان والمكان. فكان علماء الأصول، كلّما اعترضتهم مضايق تشريعيّة، نتيجة ظهور نوازل في الواقع لا حكم للنصّ فيها، لجؤوا بسرعة إلى الأدلّة الأخرى، كالسنّة، والإجماع، والقياس، وغيرها من الأدلّة الفرعيّة. وقد مكّنتهم هذه الآلية من الحركة بيسر وحريّة داخل هذه المصادر، مما جعلهم يذهبون إلى عدّ ما ارتضوه من حلول يصدر عن النصّ الديني بشكل من الأشكال، فاكتسبت اجتهاداتهم صفة القداسة، وهي منها براء؛ ذلك أنّ ما انتهوا إليه ليس سوى فهم معيّن للنّص المقدّس، وتعامل مخصوص معه، وتقدير في النظر بشريّ محدود دون شك.

بيد أنّ الوقوف على منهج علماء الأصول في التّعامل مع الأدلّة، ولا سيما مع الأصل التشريعي الأوّل، يدعونا إلى إبداء ملاحظة على غاية من الأهميّة؛ فهم يكتفون، حيناً، بتوظيف المداخل البيانية اللّغوية لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعيّة، ويعمدون، أحياناً أخرى، إلى البحث في الأدلّة الأخرى الأساسيّة، أو الفرعيّة، عملاً بمبدأ تضافر الأصول وتكاملها، وهذا المنهج يدلّ على غياب الاطّراد والاتّساق الضروريّين في أيّة نظريّة من النظريات التي ينبغي أن تلتزم مبدئيّاً بمنهج معيّن ونسق في التفكير مضبوط.

وما من شكّ، عندنا، في أنّ هذا المنهج يعكس، فيما يعكس، هشاشة المنظومة الأصوليّة التقليديّة، التي بقيت مشدودة إلى النصوص الثابتة من جهة، وترقب، في الوقت ذاته، تحوّل الأوضاع التاريخيّة، وتبدّل أحوال الناس من جهة أخرى.

وما يبدو لنا أنّ مقالة المقاصد الشاطبيّة، وهي قرينة المصلحة، كان يمكن أن تمثل بالفعل فرصة من فرص التجديد في نظريّة أصول الفقه، غير أنّ صاحب **(الموافقات)** استمرّ في جعل المصلحة المتغيرة أبداً مسيّجة بالنصّ المنتهي لا تخرج عنه. والحال أنّ المصالح وليدة تفاعل البشر مع مقتضيات واقعهم، ولم نعثر، في تاريخ علم أصول الفقه، عمّن تجرّأ على تقديم المصالح على النصوص والإجماع، باستثناء الطوفي، الذي بقيت محاولته يتيمة، فلم تجد من يطوّرها. أمّا محاولة الشاطبي، التي يقف بحثنا عند حدودها، فاكتفت بالحركة داخل المنظومة التقليديّة، فبقيت مقالة المقاصد، أو المصالح، فضفاضة زئبقيّة تعكس وعياً بالمآزق أكثر من كونها تمثّل إنجازاً حقيقيّاً يقطع معرفياً مع القديم. وهكذا، بقيت إشكاليّات الثبوت، والبيان، والشمول، ماثلة على الدّوام في المنظومة الأصوليّة التقليديّة، واستمرت، وإن بصورة أخرى، في النظريّة التي أرساها صاحب **(الموافقات)**.



الخاتمة

لقد مكّنتنا متابعة جهود علماء الأصول، منذ مراحل العلم المبكّرة إلى حدود تطوّره، ثم نضجه، وحتى بلوغه مرحلة جديدة مع الشاطبيّ، من الوقوف على حقيقة تتمثّل في أنّ هذا العلم لم يُبعث من عدم، ولم يُولد مكتملاً، وإنّما هو كسائر العلوم سيرورة نشأة، فتطوّرٍ، فاكتمالٍ، إلى ثبات، فاستئناف نظر. هذه هي دورة الحياة في العلوم جميعها، وكذلك كان الأمر، على نحو ما بينّا، بالنسبة إلى علم أصول الفقه.

ولئن رشّح الأصوليون مصطلح (الكتاب) للإحالة إلى القرآن مدوّنة تشريعيّة مكتملة مغلقة، وحملوا المصطلحات الأخرى المحيلة إليه محمل الترادف، فإنّ ذلك يعكس، في الحقيقة، اختزالاً واضحاً لمستويات النصّ المقدّس، فلم يميّزوا بين المتعالي المفارق الذي يمثّل العلم الإلهي، الذي لا أوّل له ولا آخر، وهو الموسوم، حقّاً، بالثبوت، والبيان، والشمول، وبين المحايث التاريخي الموسوم بالحركة التي تدلّ عليها شواهد كثيرة منه، كالنسخ، ونزوله منجّماً على أكثر من عشرين سنة وغيرها. وألحقوا صفات هذا بذاك، ولكنهم لم يناقشوا ما يؤدّي إليه خلطهم من مآزق في تصوّرهم للنصّ المقدّس؛ فظاهرة النسخ، التي أقرّ بها أغلب العلماء، تطعن في مقالتهم، التي تؤكد أزليّة النصّ وتبوبة عند الله في لوحه المحفوظ، الذي لا يمسّه تبديل، أو تغيير، أو إسقاط. أمّا القرآن المتشكّل من لغة بشريّة، فنسخة من الأصل الثابت، نزلت منسجمة مع أوضاع الناس في القرن الميلادي السّابع،

ولذلك لم يُوحَ القرآن إلى الرسول دفعة واحدة، وإنّما نزل منجّماً، فالنسخ، على سبيل المثال، دليل من النصّ ذاته على حركيّته من الداخل من أجل متابعة تطوّر أحوال الناس. ويجدر أن نشير إلى أنّ النصّ أقرّ بظاهرة النسخ، كما هو معلوم، ولكنّ بيان أنواعه وأيّة آيات تنسخ الأخرى، أو أيّ حديث ينسخ الآية، وغير ذلك من القضايا، فمحض اجتهادات بشريّة ليس غير.

إنّ تعامل الأصوليين مع القرآن، بعد أن أمسى مدوّنة نصيّة مغلقة، يجب ألا يحجب عنّا حقيقة وضعه قبل تشكّله في مصحف، فضلاً عن أهمية البحث في تاريخ نزوله، وظروف تقبّله. ولقد رأينا أنّ الظاهرة الدينيّة (Le phénomène religieux)، بالنظر إلى ماهيتها، وطبيعتها، ووظائفها، تمثّل حدثاً ثقافياً وثيق الصّلة بواقعه، ولم يكن الوحي، في هذه الظاهرة، سوى وجه من وجوهها، فعبّر هو، أيضاً، بشكل من الأشكال عن تفاعل مع الواقع الثقافي بنسخ بعض أحكامه حيناً، وبالإجابة عن الأسئلة التي طرحها المجتمع الإسلامي، حينئذٍ، حيناً آخر. فالوحي، على الرغم من طبيعته المفارقة، كان شديد العلوق بواقع الإنسان زمن الدعوة في القرن الميلادي السّابع؛ بل إنّ الواقع التاريخي كان أحياناً هو الذي يملي موضوعات الوحي ومسائله الكبرى.

ثمّ إنّ الوحي، بما هو كلام الله في الملأ الأعلى، قد نزل على الرّسول، فتلبّس بلغة بشريّة قُدّ منها لتمثّل وسيطاً لغويّاً ضروريّاً بين عالمين وجوديّين متمايزين، أوّلهما مفارق لا نملك الأدوات المعرفية أو الإجرائية لاختباره، وفحصه، وتدبّره، وثانيهما محايث تاريخيّ، وثيق الصّلة بشواغل الإنسان في الواقع، متلبّس بأسئلته الوجوديّة، وبوضعه المعرفيّ، فكان أن تأثّر الوحي بالثقافة الشفويّة، التي استقبلته، مثلما تأثر بوضع الكتابة زمن جمعه على عهد الخليفة الثالث، فنتج عن ذلك الكثير من الإشكالات، التي أصبحت اليوم متداولة عند الدّارسين، مثل: القراءات، والجمع، والتدوين، وترتيب الآيات والسور داخل ما سيسمّى لاحقاً: المصحف.

وتبيّن لنا أنّ السلطة المرجعيّة المطلقة في عمل الأصوليّين، منذ الشافعي إلى حدود نظريّة المقاصد عند الشاطبي، هي سلطة النصوص لا شكّ، وأن استنباط الأحكام للمكلّفين لا سبيل له سوى سبيل المواضعات اللّغويّة التي اجتهد صاحب **(الرسالة) في تحديدها**، وتوسّع العلماء من بعده في تبويبها وتحليلها، وهو ما استفادت منه المباحث البلاغية المتعلّقة بالإعجاز، وبغيره من المسائل. ولكنّ الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنّ هذه المداخل البيانيّة، التي أريد منها أن تحقّق وحدة النظر في النصوص التشريعيّة، وأن تقود إلى الاتفاق في النتائج، هي ذاتها التي كانت سبباً في اختلاف الأصوليّين، وتباين اجتهاداتهم. ويبدو أنّ البيان، الذي وسموا به النصوص، كان أقرب إلى ما يطمحون إليه في النص ممّا هو كائن بالفعل فيه.

غير أنّ دراستنا لتعامل الأصوليّين مع النصّ التأسيسي أبان لنا أنّهم لم يميّزوا حقّ التمييز بين القرآن وما يمكن فهمه من القرآن نصّاً لغويّاً من أرقى النّصوص في الحضارة العربيّة، وأشدّها تأثيراً في الناس، وأبلغها وقعاً في نفوسهم. وإنّما قصدنا بما تقدّم أنّ النصّ (أيّ نصّ) شيء، ومقاصد النصّ ودلالاته شيء آخر، فليس التأويل، وهو الفهم ذاته، عند غادامر (Gadamer)، مسألة يتمّ تحديدها انطلاقاً من موضوعها، وإنّما انطلاقاً من الذات المؤوّلة[1]، ففهم دلالات النصّ، وتقلّبها بين الحقيقة والمجاز، وتردّدها بين اللغة العرفية واللغة الشرعيّة، مشروط بالوضع التأويلي الذي ينتمي إليه القارئ، وبما حصل لديه من معارف، فضلاً عن منهجه في التعامل مع النصّ. وليس ما ذهب إليه علماء التأويليّة المعاصرون، في هذا المنحى، بدعاً من الأمر، وإنّما استشعره عليّ بن أبي طالب، مع وعينا، بطبيعة الحال بالفوارق الإبستمولوجية، عندما حذّر الناسَ بقولته الشهيرة، وقد وجدهم

(1) انظر:

J. Grondin, Hermeneutique, in Encyclopédie philosophique Universelle, op.cit, Tome I, p. 1131.

يشتغلون بالقرآن في دعم مقالاتهم المتناقضة: «**هذا القرآن** إنّما هو خطّ مسطور بين دفتين لا ينطق، إنّما ينطق عنه الرّجال».

وانتهى بنا العرض، والتّحليل، والمقارنة، إلى أنّ مسلّمة شمول النصّ القرآني، واكتمال التشريع فيه، التي عبّر عنها علماء الأصول بأشكال مختلفة، إنّما هي من المقالات الهشّة، التي يعسر الاطمئنان إليها. وقد رأينا كيف قرّر الأصوليون مسلّمة الشّمول، واكتمال التشريع القرآني من ناحية، وكيف أكّدوا، بالحجج والشواهد، قلّة آيات الأحكام، ومحدوديّة الطّاقة التشريعيّة في النصّ من ناحية أخرى. وهو ما اضطرّهم إلى استدعاء أصول تشريعيّة أخرى لترفد القرآن وتعضده؛ بل تسدّ النقص فيه، وقد بدا لنا أنّ هذه الأصول التكميليّة قد ازدادت الحاجة إليها، كلّما ازدادت الحياة الاجتماعيّة تعقيداً.

ولعلّه من العسف والغبن، في الوقت ذاته، أن يقع طمس حقيقة كون القرآن كتاباً دينيّاً يعبّر عن تجربة نبويّة على غاية من الأهميّة، ويتمّ الاكتفاء باعتباره مدوّنة قانونيّة. إنّ المهمّ، في هذا المقام، أنّ القرآن قدّم تصوّراً مخصوصاً لوضع الإنسان في الوجود، وألحّ على قيم إنسانيّة عامّة نجد صداها عند الأنبياء، الذّين سبقوا محمّداً. وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب إلى أنّ رسول المسلمين يعيد، في حقيقة الأمر، صياغة التجربة الإبراهيميّة[1]. وأمّا التشريع في النصّ القرآني، فجزء من الكتاب هيّن لا يمثّل قطب الرحى فيه. وقد بدا لنا أنّ التشريع مرتبط، بالضرورة، بهويّة القارئ للنصوص، والقراءة تحمل موقف صاحبها المتلبّس بظروف عصره، وعلاقته بالسلطة، ومدى معرفته بالنصوص وآليات تأويلها.

وحتى الأفق المقاصدي، على النحو الذي أرساه أبو إسحاق الشاطبي، فقد انكشف ضنيناً بالحلول الكفيلة بتجاوز إشكالات الرّؤية البيانية التقليديّة؛ ذلك أنّه بقي، على الرغم من اتساع الآمال التي علّقت عليه، سجين

(1) العروي، عبد الله، السنّة والإصلاح، المركز الثقافي العربيّ، ط1، 2008م، ص52.

النصوص لا يبارحها؛ بل سجين آلية تقليديّة هي القياس الفقهي لا يتجاوزها، وقد آل التفكير المقاصديّ، في نهاية الأمر، إلى ضرب من الانغلاق، شأنه في ذلك شأن علم الأصول التقليدي، وقد أريد منه، في الأصل، أن يكون أفقاً رحباً مفتوحاً على الدّوام. ولعلّ هذا ما يجدّد الدعوة إلى أهمية إعادة النظر في علم أصول الفقه انطلاقاً من الوعي بإشكالياته التقليديّة؛ لأنّ «توسيع أحكام الفقه، قياسيّاً كان هذا التّوسيع أم مقاصدياً (...)، حلّ مغشوش، وظيفته إضفاء القدسيّة على تشريع وضعي متنكّر أولاً، وهي، ثانياً، استحواذ سلطة الإفتاء والقضاء التي هي فرض كفاية، على حريّة الإرادة، وسلطة التشريع، التي هي فرض عين»[1].

ولم تكن منظومة أصول الفقه التقليديّة، ولا النظريّة المقاصديّة عند الشاطبي، ثم عند ابن عاشور، والفاسي، قادرة على سدّ الهوّة العميقة بين التصوّر التشريعيّ التقليديّ، ومنزلة الإنسان فيه من ناحية، وما رسّخه العصر الحديث من قيم الحريّة والدّيمقراطيّة، وحقّ الاختلاف في الدّين واللّغة والانتماء السّياسيّ، وغيرها من ناحية أخرى، ولذلك انتهى عدد من الدّارسين إلى ضرورة النظر في الشريعة من خلال مقاصد لا تكتفي بما وضعه الشّاطبيّ، وابن عاشور، وأضرابهما؛ ذلك أنّ العصر قد فرض قيماً جديدة يعيش المسلم حيرةً إزاءها، فهل يكمن الحلّ فعلاً في محاولة مماثلتها ببعض المبادئ القديمة «مماثلة مستحيلة»[2]، فيكون المسلم، حينئذ، إمّا خادعاً وإمّا منخدعاً؟ أم حريّ به أن يتجرّأ ويقبل بالرّأي القائل: إنّها قيم جديدة تعكس تصوّراً جديداً لمنزلة الإنسان في الكون؟

---

(1) المرزوقي، أبو يعرب، محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأوّل الغاية، ضمن كتاب: إشكاليات تجديد أصول الفقه، بالاشتراك مع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م، ص133-135.

(2) العبارة لكمال عبد اللّطيف. انظر كتابه: المفارقة والتأويل: نحو تأصيل فلسفي للنّظر السّياسي العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م، ص31، 38، 44.

ولقد ظهر تيار من الباحثين، منذ بداية القرن الماضي[1]، يدعو إلى ضرورة العودة إلى الوحي القرآني مصدراً للأحكام، واستبعاد ما سوى ذلك من الأصول؛ لأنّها اجتهادات بشريّة في فهم النصّ، وقد مثّل، في الحقيقة، ثورة على المنظومة الأصوليّة التقليديّة، التي تسوّي بين السنّة والقرآن، فتمّ الاستناد إلى مفهوم المصلحة، أو إلى قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، أو غيرها من المفاهيم التقليديّة. وإذا كان الأصوليون المحدثون لا يضيفون شيئاً ذا بال إلى المقرّرات الأصوليّة التقليديّة في شأن القرآن نصّاً تشريعيّاً، فإنّ بعض المفكّرين المسلمين من خارج الآفاق العربيّة، ولاسيما من الهنود والباكستانيين قد عبّروا عن جرأة كبيرة في مقاربة القرآن نصّاً أوحي إلى الرّسول، ونصّاً تشريعياً، أيضاً، مثل الفيلسوف الهندي الكبير محمد إقبال؛ بل يبدو أنّ ذلك قد دفع بعض الشيوخ من العرب المسلمين إلى شقّ عصا الطّاعة، وإلى اقتراح رؤية جديدة للقرآن نصّاً تشريعيّاً مثل المفكّر السوداني المعاصر محمود محمد طه، وتلميذه عبد الله أحمد النعيم، اللّذين رأيا أنّ الرّسالة الأصل هي الرسالة المكيّة، وهي وحدها التي توسم بالديمومة والخلود؛ لأنّها رسالة القيم الإنسانية العامّة والمجملة، التي يبدو أنّ المجتمع الإسلامي، في بداية الدّعوة، لم يكن قادراً، في نظر محمود محمد طه،[2] على استيعابها وتمثّلها، فجاءت الرّسالة المدنيّة، وهي الرّسالة الفرع، التي أنزلها الله مستجيبة لملابسات الظرف التاريخي، الذي نزل فيه القرآن المدنيّ المتّفق في مضمونه مع حدود طاقة المسلمين، حينئذٍ، وهو، إذاً، مضمون فرعيّ غير خالد؛ بل يمكن تجاوزه. وبناء على ذلك نظر محمود محمد طه في مسألة شمول القرآن نظرة جديدة، فشكّك في الاعتقاد القائل باكتمال التّشريع في الرسالة. أقام المفكّر هذا الفصل بين القرآن المكّي

(1) صدقي، محمّد توفيق، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، المجلد 9، مرجع سابق.

(2) راجع: طه، محمود محمد، الرّسالة الثانية من الإسلام، ص149-167.

والقرآن المدنيّ لينزع صفة الأصالة والخلود عن عدد من القيم والأحكام التشريعيّة الصريحة في القرآن، مثل مسائل الرقّ، وتعدّد الزوجات، وعدم المساواة بين الرجل والمرأة، والطّلاق، وغيرها، ممّا يبدو أنّها تمثّل قضايا تحرج، اليوم، المسلم المستنير في قراءته للقرآن قراءةً تستحضر القيم الحديثة من جهة، وفي حواره مع الآخر ثقافياً من جهة أخرى.

وكثيراً ما كانت هذه المواقف تلقى، على الرغم من ذلك، ردوداً عنيفة؛ بل تبيح بعض الفتاوى دماء أصحابها؛ ممّا يقوم شاهداً على أنّ الفكر الإسلامي مازال، في جزء كبير منه، لم يتحرّر من النظريّة اللّاهوتية الموجودة في كلّ الأديان، والقائلة بالدّين الحقّ، والفهم الواحد الصحيح لأحكامه من ناحية، وبالنحل، والفرق، والأهواء الضّالة والمارقة من ناحية أخرى. إنّها الذهنيّة الوثوقيّة، التي لا تؤمن بالنسبيّة في امتلاك الحقيقة، ولذلك ترى أنها الفرقة الناجية، وأمّا ما سواها فهالكة ضالّة، فتعمل على تهميشها وإقصائها؛ بل على محاربتها بكلّ الوسائل. وهذه الرؤية ليست حكراً على الإسلام، وإنّما شاعت، أيضاً، في اليهوديّة والمسيحية، وهي الرؤية ذاتها التي تضفي شرعيّة وهميّة على كثير من الحروب في الماضي والحاضر، وفي أرض المسلمين وخارجها أيضاً.

ولقد مكّننا المنهج التّاريخي النّقدي، الذي اتخذناه في مقاربة المسائل المدروسة، من محاولة الوقوف عند الحدود الفاصلة بين المقدّس والدنيوي، أو بين الشريعة وفقهها. وانتهينا إلى أنّ الكثير؛ ممّا أمسى لدى علماء الأصول من قبيل المبادئ المقدّسة، أو المسلّمات، التي لا يرقى إليها شكّ في تصوّرهم، إنّما هي، في الواقع، نتيجة لاجتهادات بشريّة تاريخيّة متأثرة بضغوط الواقع والسّلطة، ومستجيبة لآفاقها المعرفيّة التي أنتجتها.

كما تبيّن لنا أنّ التمسّك بالحلول، التي ارتضاها السّلف، والاكتفاء بما ذهبوا إليه في اكتشاف المعاني، وتأويل الآيات على أساس أنّ ما انتهوا إليه يمثّل الحقيقة الوحيدة، وأنّ سلطة العلماء القدامى لا يمكن أن تناقش، يؤدّي إلى ربط دلالة النصّ بالأفق العقليّ، والإطار الثقافيّ لجيل المسلمين

الأوائل، وعزله عن واقعنا وعصرنا، وهو ما يتعارض تماماً مع المفهوم الذي استقرّ في الثقافة الإسلاميّة من أنّ دلالة النصّ تتجاوز حدود الزمان والمكان.

وبذلك يكون الاكتفاء بترديد مقالات السّلف، واستحضار مواقفهم بالرّواية عنهم طمساً لواقعنا المعرفي، وخيانة لقضايا عصرنا؛ بل يؤدّي إلى تحويل الاجتهادات البشرية، والآراء المظروفة بالمكان والزمان، والمعرفة، والسّياق الحضاري العام، إلى ضرب من العقائد (dogmes)، فتتحوّل الحقائق النسبيّة والاجتهادات الوقتيّة إلى حقائق مطلقة، واجتهادات نهائيّة تندرج في مقالات أقرب إلى البنى المغلقة التي تمثّل خطراً يهدّد حياة المجتمعات، ويعيق تطوّرها.

وحريّ بنا أن ننتهي إلى أنّ النصّ القرآني، باعتباره حدثاً لغوياً يحمل عقائد الناس، هو نصّ منفتح على الدوام، قابل لتعدد القراءات وتجدّدها إذا أردناه بالفعل صالحاً لكلّ زمان ومكان.

ويبدو أنّه قد أمسى من الضروري أن نبحث عن مسالك جديدة في مقاربة المسائل الدينيّة؛ لأن لذلك فوائد كبيرة لعلّ أهمّها التأكّد من أنّ الحقائق نسبيّة، وأن اليقين وهم خلاء يفلت منا أبداً، ولاسيما بعد أنّ استقر لدى أعلام الفكر الفلسفي المعاصر «أنّ صورة جديدة للفكر تعني أوّلاً: أنّ الحقيقيّ ليس عنصر الفكر، وإنّما عنصر الفكر هو المعنى والقيمة، وليست مقولات الفكر هي الحقيقيّ والزّائف؛ بل النبيل والخسيس، السّامي والدّنئ حسب طبيعة القوى التي تسيطر على الفكر ذاته. فنحن لا نملك من الحقيقي كما من الزّائف إلّا ما نستحق»[1]. وبناء على ذلك، إن الإيمان باستحالة صورة الفكر اليوم، وانقضاء عهد الحقائق المطلقة، وشيوع معنى النسبيّة،

---

(1) يقول جيل دولوز (Gilles Deleuze):

"Une nouvelle image de la pensée signifie d'abord ceci: le vrai n'est pas l'élément de la pensée. L'élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais le noble et le vil, le haut et le bas, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même. Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons". Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, puf, 1962, p. 119.

يحيل إلى أنّ العقل الذي أنتج المعنى، وصنع الدلالة، وبحث عن القيم النبيلة والسامية، هو عقل انسجم، بالضرورة، مع روح عصره. أمّا وقد تبدّلت أحوال العمران، وهي لا تعرف القرار أبداً، فإنّه ينبغي أن نقتنع بأنّ «العقل المتلبّس بأحوال العمران هو وحده القادر على صناعة المعنى، وتحديد الدلالة، من أجل التشريع لوجود مجتمعي متوازن»[1]. وأمّا اجترار مواقف القدامى، فتنكّر للواقع والتاريخ، واستمرار للوهم والزّيف.

وقد أردنا من عملنا هذا أن يكون لبنة صغيرة من لبنات مشروع ضروري غايته المساهمة في تأسيس رؤية نقديّة للتراث الأصولي والفقهي، لا تخشى المسلّمات، التي صاغها اجتهاد الأسلاف؛ بل تؤمن بأنّ النظر في أفكارهم، بإكبار وإجلال، لا يفقدنا حقّنا في النظر والاجتهاد. وعليه، فإذا كان لعملنا من أهميّة، فليس في ادعائه تحقيق نتائج نهائيّة ترقى إلى الحقائق المطلقة، وإنّما سعينا إلى محاولة إعادة النظر في مقاربة علماء الأصول إلى حدود القرن الثامن من الهجرة/ الرابع عشر للميلاد، للقرآن أصلاً تشريعيّاً، فتابعنا بعض مسلماتهم الأساسية بالعرض، والنقد، والتقييم.

ونعتقد بأنّ ما انتهينا إليه من نتائج في بحثنا هذا يُحوِج، اليوم، إلى إعادة النظر بشكل عميق في قضايا مصادر التشريع الأساسيّة والفرعيّة، لا من زاوية وثوقية تمجيديّة تكرّر مقرّرات السلف، ولا من زاوية تقلّل من أهميّة مصادر الفقه الإسلامي، أو تشكّك فيها جملةً وتفصيلاً، وإنما بفتح هذه المباحث على قضايا الأديان المقارنة، والنظر في مقاربات الثقافات الأخرى لنصوصها الدينيّة، والإفادة من علوم الإنسان، والوقوف على ما يمكن أن يتيحه ذلك من فتوحات معرفيّة قد تتحقّق للباحثين في المستقبل.



---

(1) انظر: ابن عبد الجليل، المنصف، منزلة العقل في التشريع الإسلامي: المساقاة نموذجاً، جريدة الصباح التونسية، 28 شباط/ فبراير 1992م.

قائمة المصادر[1]

- المصادر الأصوليّة السنيّة:

1- المصادر الشافعية:

- الشافعي، محمّد بن إدريس (ت 204هـ)، الرّسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، القاهرة، 1409هـ، الجزء 7 من كتاب (الأم)، وبهامشه كتاب (اختلاف الحديث) له، كتاب الشعب، (د. مك)، (د.ت).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم (ت 476هـ):
  - التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دار الفكر، دمشق، 1980م.
  - اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيّب، دار ابن كثير، ط1، 1995م.
  - شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، (مجلّدان).
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (ت 478هـ):
  - البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط1، 1399هـ، (مجلدان).

---

(1) رتّبنا الأعلام في هذه القائمة داخل كلّ مذهب، أو فرقة، ترتيباً تاريخياً.

- التلخيص في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور (ت 489هـ)، قواطع الأدلّة في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1997م، (مجلدان).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ):
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1970م.
- المستصفى من علم الأصول، وبهامشه كتاب فواتح الرحموت لابن عبد الشكور، دار الأرقم، بيروت - لبنان، (د.ت)، (مجلدان).
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط2، 1999م، (4 أجزاء).
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت (د.ت)، (مجلّدان).
- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي (ت 644هـ)، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م، (مجلّدان).
- الزنجاني، شهاب الدّين محمود بن أحمد (ت 656هـ)، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1987م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1992م (6 أجزاء).

2- المصادر الأصوليّة الحنفيّة:

- الجصّاص، أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت، ط1، 1985م، (4 مجلّدات).
- الدبّوسي، أبو زيد (ت 430هـ)، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، قدّم له وحقّقه الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (د.ت).
- البزدوي، فخر الإسلام أبو الحسن علي (ت 482هـ)، أصول البزدوي، على هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري (ت 730هـ)، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م، (4 مجلدات).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت 490هـ)، المحرر في أصول الفقه، تعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996م (جزءان في مجلد واحد).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت 490هـ)، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، 1372 هـ، (جزءان في مجلد واحد).
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن عبد الحميد (ت 552هـ)، الميزان «في أصول الفقه»، تحقيق الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
- الإسمندي، محمد بن عبد الحميد (ت 552هـ)، بذل النظر في الأصول، تحقيق محمد زكي عبد البر، ط1، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1992م.
- الشاشي، نظام الدين (عاش في القرن السابع من الهجرة)، أصول الشاشي (مختصر في أصول الفقه)، تحقيق محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000م، وبهامشه عمدة الحواشي

للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، في طبعة دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان، 1982م.

- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين (ت 1119هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (على هامش المستصفى من علم الأصول للغزالي)، دار الأرقم، بيروت - لبنان، (د.ت).

3- المصادر الأصوليّة المالكيّة:

- المالكي، أبو الحسن علي بن عمر بن القصار (ت 397هـ)، المقدّمة في الأصول، تحقيق محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب (ت 403هـ)، التقريب والإرشاد «الصغير»، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، (3 مجلّدات).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986م.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي (ت 536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق عمّار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد (ت 543هـ)، المحصول في أصول الفقه، دار البيارق، عمّان، ط1، 1999م.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد (ت 595هـ):
  - الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
  - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005م.

- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان (ت 646هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق محمد بدر الدين النعساني الحلبي، ط1، مصر، 1326هـ.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1973م.
- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
- الشاطبي، أبو إسحاق (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، عُنِي بضبطه الشيخ عبد الله دراز، المطبعة الرحمانية، مصر، (د.ت)، (4 أجزاء).

4- المصادر الأصوليّة الحنبليّة:

- العكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن (ت 428هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق موفق بن عبد الله القادر، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط1.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب (ت 510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، الجزآن 1 و2، تحقيق مفيد محمد أبي عمشة، الجزآن 3 و4، تحقيق محمد بن علي بن إبراهيم، دار المدني، جدة، ط1، 1985م، (4 مجلّدات).
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي (ت 513هـ)، الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج المقدسي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1996م.
- ابن برهان البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي، (ت 518هـ)، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، 1984م.

- المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت 620هـ)، روضة الناظر وجُنّة المناظر، تعليق سعد بن ناصر الشتري، مكتبة العبيكان، السعوديّة، ط1، 1422 هـ، (جزآن).
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987م، (3 مجلّدات).
- آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وشهاب الدين عبد الحليم، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ)، المسودّة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت 751هـ)، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريّة، مصر، 1968م.

5- المصادر الظاهريّة:

- ابن حزم، أبو محمد علي (ت 456هـ):
  - الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت)، (8 أجزاء في مجلّدين).
  - ملخّص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1960م.
  - النبذة الكافية في أصول أحكام الدّين، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، 1991م.

- المصادر الأصوليّة غير السنيّة:

1- المصادر الاعتزاليّة:

- القاضي أبو الحسن عبد الجبار (ت 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 17: الشرعيّات، تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط1، 1963م.

- البصريّ، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب (ت 436هـ):
  - المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983م، (مجلّدان).
  - شرح العمد، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ط1، 1410 هـ/ 1990م، (مجلدان).

2- المصدر الإباضيّ:

- الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت 570هـ)، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ط1، 1984م، (مجلدان).

3- المصادر الشيعيّة:

أ- الإسماعيليّة:

- القاضي النعمان بن محمد (ت 351هـ)، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، (د.ت).

ب- الإماميّة:

- الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن النعمان (ت 413هـ)، مختصر التذكرة بأصول الفقه، ضمن: كنز الفوائد، لأبي الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي (ت 449هـ)، تحقيق عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، 1985م.
- الموسوي، السيد المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين (ت 436هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة، مقدمة وتعليق د. أبي القاسم كرجي، طهران، (د.ت).
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت 460هـ)، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، المطبعة ستاره، قم، ط1، 1417هـ.

- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي المعروف (ت 676هـ)، معارج الأصول، مؤسسة آل البيت، إيران، قم، ط1، 1403هـ.
- العلامة الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (ت 726هـ)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1986م.

ج- الزيديّة:

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت 840هـ)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، دار الحكمة اليمانيّة، صنعاء، ط1، 1992م.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2000م.



قائمة المراجع

- في اللسان العربي:

- الأبياري، إبراهيم، الموسوعة القرآنيّة، مؤسسة سجلّ العرب، 1984م، (10 مجلّدات).
- الآمدي، الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992م.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1، 2002م.
- ابن أنس، مالك:
  - المدوّنة الكبرى، رواية سحنون، ويليها مقدّمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدوّنة من الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2005م.
  - الموطّأ، برواية الليثي، ويليه: إسعاف المبطّأ برجال الموطّأ، تحقيق نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط1، 1425هـ/ 2004م.
  - الموطّأ، موسوعة السنّة وشروحها، دار سحنون، دار العودة، 1992م.
- ابن تيميّة، أحمد، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، المجلّد 13، الرياض، ط1، 1381هـ.

- ابن جزي، أبو القاسم محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، الدار العربيّة للكتاب، بيروت، (د.ت).
- ابن جني، أبو الفتح عثمان:
  - الخصائص، مطبعة الهلال، مصر، 1331هـ/ 1913م.
  - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبد الحليم النجّار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1386هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، ط1، 1357هـ.
- ابن حزم الأندلسي:
  - التقريب لحدّ المنطق، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.
  - الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996م.
- ابن خالويه، الحجّة في القراءات السّبع، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، دار الشّروق، بيروت، ط2، 1977م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، (د.ت)
- خليفة، حاجي، كشف الظنون، إستانبول، 1360هـ، 1941م.
- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، القاهرة، ط2، 1400هـ.
- أبو زهرة، محمد:
  - ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مطبعة مخمير، مصر، (د.ت).
  - أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ط2، 1955م.
  - أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1957م.
  - الشافعي : حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، (د.ت).

- ابن سلامة، فتحي: «La Nuit Brisée»، نقله إلى العربيّة البشير بن سلامة تحت عنوان: ليلة الفلق، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1، 2005م.
- ابن سينا، إلهيّات الشفاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة، المطبعة الأميريّة، القاهرة، 1960م.
- ابن عابدين، رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين، بيروت، 1978م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر:
  - تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، 1984م.
  - مقاصد الشريعة الإسلاميّة، دار سحنون، دار السّلام، تونس، ط2، 1428هـ، 2007م.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م.
- ابن عامر، توفيق:
  - التفكير المقاصدي وأثره في التشريع: الموافقات للشاطبي أنموذجاً، دروس التّبريز، الجامعة التونسية، 1999-2000م.
  - الكتاب أصلاً من أصول التشريع: المحصول للرازي أنموذجاً، دروس التبريز، الجامعة التونسية، 2001-2003م.
  - منزلة الاجتهاد في الفكر الأصولي إلى نهاية القرن الثامن للهجرة، دروس التبريز، الجامعة التونسية، 2003-2004م.
  - منزلة أصول الدين بين سائر العلوم الشرعيّة، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1418هـ/ 1997م.
- ابن عبد الجليل، المنصف:
  - أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي من خلال الإحكام في أصول الأحكام، شهادة كفاءة في البحث (عمل مرقون).

- الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكوّن السنيّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1419هـ/ 1999م.
- في الأخذ برواية العاميّ عند الشيعة الاثني عشرية، حوليّات الجامعة التونسية، عدد 48، 2004م.
- في قراءة النصّ الديني، بالاشتراك، الدار التونسية، تونس، 1989م.
- مدخل إلى الثقافة العربية الإسلامية قبل التدوين، درس المرحلة الثالثة، كلية الآداب بسوسة 2000-2001م.
- ملاحظات في «الوحي والقرآن والنبوّة»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 44/ 2000م.
- منزلة العقل في التشريع الإسلامي: المساقاة نموذجاً، صحيفة الصباح التونسية، 28 شباط/ فبراير 1998م.
- ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز:
  - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، (د.ت).
  - مجاز القرآن، تحقيق د. مصطفى محمد حسين الذهبي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1419هـ/ 1999م.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1414هـ/ 1994م.
- ابن قتيبة:
  - تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).
  - تأويل مشكل القرآن، تحقيق ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، 1990م.
- ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، دار الثقافة الدينية، مصر، (د.ت).

- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م.
- ابن النديم، الفهرست، مكتبة الخيّاط، بيروت - لبنان، (د.ت).
- ابن هشام، السيرة النبويّة، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- ابن الوليد، علي بن محمد، دامغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - الاتجاه العقليّ في التفسير، بيروت، ط3، 1993م.
  - الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، سينا للنشر، مصر، 1992م.
  - فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
  - القرآن نصّ تاريخي وثقافي، حوار أجري معه في حلب، بتاريخ 27/ 6/ 1426هـ، ونشر على الإنترنت في 30 صفحة على الموقع: http://www.maaber.org/tenth_issue/spotlights_1.htm
  - مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1994م.
  - النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- أركون، محمد:
  - القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
  - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، لندن، ط1، 1991م.

- إسلامبولي، سامر، ظاهرة النصّ القرآني: تاريخ ومعاصرة، الأوائل، سوريّة، 2002م.
- إسماعيل، شعبان محمد، دراسات حول القرآن والسنّة، مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1987م.
- الأسنوي، جمال الدين، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، المطبعة السلفيّة، القاهرة، 1343هـ.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، دار فرانشيانر، ط3، 1980م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006م.
- إمام، محمد كمال الدّين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعيّة، بيروت، ط1، 1999م.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، بيروت، 2002م، مقالة (القرآن)، المجلّد 17.
- باطاهر، بن عيسى، قضيّة الإعجاز عند مالك بن نبيّ، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 3، تشرين الأول/ أكتوبر 2002م.
- الباقلاني، أبو بكر:
  - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، مصر، 1369هـ، 1950م.
  - التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بيروت، 1959م.
  - إعجاز القرآن، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، ط10، 1978م.
  - نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، مصر، (د.ت).

- البخاري، صحيح البخاري، الدار المتوسطية، تونس، ط1، 2005م.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بيروت، 1394هـ، 1974م.
- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، مصر، ط2، 1993م.
- البغدادي، عبد القاهر:
  - الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد كوثري، نشر عزت عطّار، القاهرة، 1984م.
  - مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة، 1924م.
- بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م.
- البنّا، جمال، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 2000م.
- البنداق، محمد صالح، هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن، دليل ألفبائي مفهرس لمواضع ألفاظ وآيات القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1981م.
- البوثوري، نور الدين، مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان:
  - أصول الفقه، مباحث الكتاب والسنّة، جامعة دمشق، 1979-1980م.
  - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، دمشق، المكتبة الأمويّة، (د.ت).
- بوعجيلة، ناجية الوريمي، الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، 2004م.

- بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمد علي، ط1، 2003م.
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مطبعة إلياس الحلبي، مصر، ط2، 1955م.
- البيهقي، الحافظ، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
- التركي، عبد المجيد:
  - الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مجلّة الاجتهاد، العدد 8، السنة 2/ 1990م.
  - مناظرات في أصول الشريعة الإسلاميّة بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصّبور شاهين ومحمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- التهانوي، محمد بن أعلى بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، بيروت، (د.ت).
- الجابري، محمد عابد:
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة ونقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991م.
  - مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2006م.
- الجاحظ، أبو عمرو بن بحر:
  - البيان والتبيين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2003م.
  - الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1969م.
  - رسائل الجاحظ، جمعها ونشرها حسن السندوبي، المطبعة الرحمانيّة، مصر، ط1، 1933م.

- العثمانيّة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، مصر، 1955م.
- الجبّوري، يحيى وهيب، الكتاب في الحضارة الإسلاميّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحيح الإمام محمد عبده والشيخ محمد محمود الشنقيطي، مطبعة المنار، 1330هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الرشاد، القاهرة، (د.ت).
- الجزري، أبو الخير محمد بن محمد:
  - غاية النهاية في طبقات القرّاء، عُني بنشره ج. برجشتراسر، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1932م.
  - النشر في القراءات العشر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د.ت).
- الجطلاوي، الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، كلية الآداب بسوسة، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 1998م.
- جعيّط، هشام:
  - الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، (د.ت).
  - في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م.
  - في السيرة النبوية 2، تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة، دار الطليعة، بيروت، كانون الثاني/ يناير 2007م.
- الجمل، بسّام:
  - أسباب النزول، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكريّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.

- الإسلام السنّي، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، حزيران 2006م.
- الجواليقي، أبو منصور، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط1، 1361هـ.
- جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، 1955م.
- الجويني، أبو المعالي، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ/ 1950م.
- خليفة، حاجي، كشف الظنون، إستانبول، 1360هـ/ 1941م.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمات، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ/ 1981م.
- الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1979م.
- حلاق، وائل:
- نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2007م.
- هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟، ترجمة رياض الميلادي، حوليّات الجامعة التونسية، العدد 52، 2007م.
- حمّادي، إدريس، العامّ وتخصيصه في الاصطلاح الأصوليّ: نظريّة وتطبيقاً، (د. مك)، 1408هـ/ 1988م.
- حمّودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، دار الجميل، مصر، (د.ت).
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون، الطبعة الأخيرة، (د.ت).

- خليفة، حاجي، كشف الظنون، إستانبول، 1360هـ/ 1941م.
- الخيّاط، أبو الحسن، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م.
- الخيّون، رشيد، جدل التنزيل، دار الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1، 2000م.
- الدّاني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، 1978م.
- الدّريني، فتحي، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التشريع الإسلامي، دار الرشيد، دمشق، ط1، 1976م.
- ذويب، حمادي:
  - الاجتهاد والقياس والعرف عند الأصوليّين حتى القرن 6 هـ/ 12م، المركز القومي البيداغوجي، 1998م.
  - إشكالية المتشابه في قراءة الأصوليين، دراسات مغاربيّة، العدد 7/ 1998م.
  - جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.
  - السنّة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005م.
- الرازي، فخر الدين:
  - إرشاد الطالبين إلى المنهاج القويم في بيان مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، 1406هـ.
  - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر العربي، (د.ت).
- الرحمن، فضل، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن، ط1، 1993م.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2005م.

- الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- الريسوني، أحمد، نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م.
- الزرقاني، محمد، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط1، (د.ت).
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ط1، 1370هـ/ 1957م.
- الزركلي، الأعلام، بيروت، ط8، 1989م.
- الزّلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، بغداد، 1991م.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، ط2، 1384هـ/ 1964م.
- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، (د.ت).
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، نقله إلى العربية وقدّمه حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994م.
- السجستاني، أبو داود، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1936م.
- سحّاب، فكتور، إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م.
- سحنون، المدوّنة الكبرى، القاهرة، 1323هـ.
- سعد، محمود، مباحث التخصيص عند الأصوليين والنحّاة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ت).

- السلّيني، نائلة، تاريخية التفسير: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير:
  - الفقيه على مفترق القراءات، ضمن: المسلم في التاريخ، الدار البيضاء، ط1، 1999م.
  - النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
- السيد، رضوان:
  - التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: سلطة المذهب الفقهي ومرجعيّاته واستمراره، القاهرة، صحيفة الحياة اللبنانية، 25/ 8/ 2007م.
  - الشافعي والرسالة: نظرة في التكوّن التاريخي للنظام الفقهيّ، مجلّة الاجتهاد، العدد 9، السنة 3، خريف 1990م.
- سيزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1983م.
- السّيوطي، جلال الدّين:
  - الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
  - الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، الإسكندرية، 1984م.
  - المزهر في علوم اللغة، صبيح، القاهرة، (د.ت).
- الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1992م.
- الشرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

- الإسلام والحداثة، الدار التونسية، تونس، ط2، 1991م.
- تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، تعريب حسناء التواتي، الحياة الثقافية، العدد 56، 1990م.
- في قراءة النصّ الديني، بالاشتراك، الدار التونسية ، تونس، 1989م.
- لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م.
- الشرفي (محمد)، والمزغني (علي)، مدخل لدراسة القانون، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1993م.
- شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، (د.ت).
- الشهرستاني، أبو بكر أحمد، الملل والنحل، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، (د.ت).
- الشيرازي، هبة الله، المجالس المؤيديّة، تحقيق محمد عبد الغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1994م.
- الصّدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، 1981م.
- الصّدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1986م.
- صدقي، محمد توفيق، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، المجلد 9، السنة 1907م.
- الصغيّر، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1994م.
- صمود، حمادي:
- التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981م.

- من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج، تونس، ط1، 1999م.
- طاع الله، محمد:
- أصول الفقه عند المحدثين: دراسة تحليليّة نقدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، أيار/مايو 2000م.
- التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكاليّاته محاولة حفر في لحظة التأسيس، مسكلياني للنشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 2008م.
- الطالبي، عمّار، أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون، بحث مرقون قدّم ضمن ندوة ابن رشد، تونس، بيت الحكمة، 16-21 شباط/فبراير 1998م.
- الطالبي، محمد:
- أمّة الوسط، سراس للنشر، تونس، 1996م.
- ليطمئنّ قلبي، سراس للنشر، تونس، 2007م.
- الطبرسيّ، أبو علي، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان (د.ت).
- الطبري:
- تاريخ الرسل والملوك، راجعه وقدّم له وأعدّ فهارسه نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط2، 2005م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- طه، محمود محمد، نحو مشروع مستقبليّ للإسلام، ثلاثة الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد:
- الرسالة الثانية من الإسلام.
- رسالة الصلاة.

- تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، المركز الثقافي العربيّ، دار قرطاس، الكويت، ط1، 2002م.
- ظهير، إحسان إلهي، الشيعة والقرآن، لاهور، 1983م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت، (د.ت).
- عبد الرحمن، عائشة، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغويّة بيانيّة، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت).
- عبد الغفار، السيد أحمد، التصوّر اللغوي عند الأصوليّين، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1981م.
- العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، 1992م.
- عالية، سمير، علم القانون والفقه الإسلامي: نظريّة القانون والمعاملات الشرعيّة، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1416 هـ/ 1996م.
- عبد الجبار، القاضي:
  - تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، 1329هـ.
  - شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، 1965م.
  - فضل الاعتزال، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، 1974م.
  - متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، (د.ت).
  - المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 7: خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط1، 1961م.
  - المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 16: إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب، مصر، ط1، 1996م.

- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد، مكتبة العبيكان، (د.ت).
- العسكري، أبو هلال، الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصّاب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م، (مجلّدان).
- العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، ط4، 1996م.
- العظمة، عزيز، النصّ والأسطورة والتاريخ، ضمن كتاب جماعي: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقي، لندن، 1990م.
- العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعريّ، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1992م.
- عيد، عبد الرزاق، سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، دار الطليعة، بيروت، ط1، تموز/يوليو 2003م.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1969م.
- فضل الله، مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987م.
- فنسنك (Weinsink)، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، تونس، إستانبول، ط1، 1988م.
- القاضي، محمد، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السرديّة العربيّة، كلية الآداب بمنوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- قاموس الكتاب المقدّس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص واللاهوتيين، دار الثقافة، القاهرة، ط8، 1992م.
- القرآن الكريم.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).
- القطّان، منّاع، مباحث في علوم القرآن، بيروت، ط5، 1978م.

- الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، تحقيق السيّد محمد الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران - طهران، ط1، 1419هـ.
- الكليني، أصول الكافي، تهران خيابان سعدي جنوبي، (د.ت).
- الكوّاز، محمد كريم، كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، لندن، بيروت، ط1، 2002م.
- لويدة، دينيس، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، منشور ضمن سلسلة كتب «عالم المعرفة»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 47، سنة 1981م.
- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990م.
- المجلسيّ، العلامة، بحار الأنوار، ط. كميائي، (د.ت)، ج 6.
- محمود، علي عبد الحليم، القصّة العربيّة في العصر الجاهليّ، دار المعارف، مصر، ط2، 1979م.
- المرتضى، الشريف، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1373هـ/ 1954م.
- المرزوقي، أبو يعرب:
  - إشكالية تجديد أصول الفقه، بالاشتراك، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م.
  - في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط1، آذار/ مارس 2003م.
- المزغني (علي)، واللغماني (سليم)، مقالات في الحداثة والقانون، سلسلة معالم الحداثة، تونس، (د.ت).
- المطيعي، محمد بخيت، سلّم الوصول لشرح نهاية السّول، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، القاهرة، 1343هـ.

- المسدّي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1986م.
- المسعودي، حمّادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، دار سحر، تونس، 2005م.
- المفيد، الشيخ، أوائل المقالات في المذاهب المختارات وشرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، مطبعة رضائي، تبريز، سنة 1371هـ.
- الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، مطبعة السعادة، مصر، 1949م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، 3 أجزاء، ط2، عدّلها شفاليه وبرجشتراسر وبريستل، ترجمة جورج تامر، مكتبة ونشر ديتريش، لايبتسغ، 2000م.
- النويري، محمد، علم الكلام والنظريّة البلاغيّة عند العرب، دار محمد علي الحامي، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، تونس، ط1، كانون الثاني/ يناير، 2001م.
- الهراسي، إلكيا، أحكام القرآن، بيروت، 1974م.
- الوضيفي، المصطفى، المناظرة في أصول التشريع الإسلاميّ، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، المملكة المغربيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419هـ/ 1998م.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنّا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- يفوت، سالم:
  - ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، 1986م.
  - حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، بيروت، ط1، 1990م.

- في اللسان غير العربي:

1- الكتب:

- Arberry (Arthur. J.), The Koran Interpreted, Macmillan, New York, 1955.
- Arkoun (Mohammed):
  - Lectures du Coran, Alif, Les Editions de la Méditerranée, Tunis 1991.
  - Ouverture sur l'Islam, Edition Jacques Grancher, Paris, 1989.
- Arnaldez (Roger), Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Paris, 1956.
- Barth (Rolan), Critique et Vérité, Coll. Tel Quel, Paris, Seuil, 1966.
- Ben Achour (Iyadh), Aux fondements de l'orthodoxie sunnit, Paris, PUF, 2008.
- Benzine (Rachid), Les Nouveaux Penseurs de L'islam, Albin Michel, Paris, 2004.
- Bernand (Marie), L'Accord Unanime de la Communauté comme fondement des status légaux de l'Islam d'après Abu-l-Husayn al-Basri, Paris, 1970.
- Blachère (Regis):
  - Introduction au Coran, Besson et Chantemerle, Paris, 1957.
  - Le Coran (Traduction selon un essai de reclassement des Sourates) 2 volumes, éd. G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1949.
  - Le Coran, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1980.
- Burton (John):
  - The Collection of the Qur'an, London, 1977.
  - The Sources of Islamic Law, Islamic Theories of Abrogation, Edinburg University Press, 1990.
- Calder (Norman), Studies in early muslim jurisprudence, Oxford, 1993.
- Chabbi (Jacqueline), Le Seigneur des Tribus, L'Islam de Mahomet, Paris, Noesis 1997.

- Cook (Michael), Early Muslim Dogma, A Source Critical Study, Cambridge University Press, 1980.
- Coulson (N. J.) A history of Islamic Law, Edinburgh University Press, 1964.
- Deleuze (Gilles), Nietzsche et la Philosophie, PUF, 1962.
- De premare (Alfred-Louis), Aux Origines du Coran, Tunis Cérès édition, Edif, Le Fennac, 2005.
- Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Esquisse de l'histoire du peuple juif, Ed. du Cerf, Paris, 1993.
- Ducrot (Oswald), Dire et ne pas dire, principe de sémantique structurale, Paris, Hermann, Col. Savoir, 1972.
- Gadamer (H. G.), Vérité et Méthode, éd. Du Seuil, Paris, 1965.
- Gilliot (Claude), Exégèse, Langues et Théologie en Islam, L'exégèse coranique de Tabari, Librairie philosophique, J. vrin, Paris, 1990.
- Hallaq (Wael b.):
  - A History of Islamic legal theories, an Introduction to Sunni Usul-Al-Fiqh, Cambridge University press, United Kingdom, 1997.
  - Authority, Continuity and change in Islamic Law, Cambridge University press, United Kingdom, 2001.
  - The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge University press, United Kingdon, 2005.
- Hamidullah (Muhammad), Le saint Coran, traduction et commentaire, avec la collaboration de M. L'éturmy, Nouvelle Collection, France, 1989.
- Hirschfeld, (Hartwig), New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London, 1902.
- Jeffery (Arthur):
  - the foreign vocabulary of the Qur'an, oriental institute, Baroda, 1938.
  - Materials for the history of the text of the Qur'an, Leyde, 1937.
- Kechrid (Salah ed-Dine), Al-Quran al-karim, traduction et Note, Revue et Corrigé par Dr Mohammad Yalaoui, Dar al Garb el Islami, Beyrout, 1998.

- Langue (Christian), Justice, punishment and the Medieval Muslim Imagination, Cambridge University press, 2008.
- Makdisi (George), Ibn Aqil, Religion and Culture in Classical Islam, Edinburgh University press, 1997.
- Masson (D), Essai d'interprétation du Coran inimitable, Revue par Sobhi El Saleh, Dar al-Kitab Al-Masri, Dar al-Kitab Allubnani, 1980.
- Masud (Khalid), Islamic legal philosophy: A study of Abu Ishaq al-Shatibi's life and thought, Islam abad, Islamic research institute, 1977.
- Mazigh (Sadok), Le Coran, traduction, Maison Tunisienne d' l'Edition (S.D.).
- Moezzi (Mohamed Ali Amir), et Jambet (Christian), Qu'est-ce que le shi'isme ? Librairie arthème, Fayard, 2004.
- Mounin (George), Histoire de la linguistique des Origines au 20ème siècle, PUF, 3ème éd. 1974.
- Ricœur (Paul), De l'interprétation, éd. Seuil, Paris, 1965.
- Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française, Paris, 1992.
- Schacht (Joseph):
  - The Origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, clarendon Press, 1950.
  - Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon press, 1964.
- Sfar (Mondher), Le Coran est-il authentique? éd. Sfar, Paris 2000.
- Talbi (Mohammad), Quelle clé pour lire le Coran ? in: Réflexion sur le Coran, éd. Seghers, Paris, 1985.
- Turki (Abdelmajid), Théologiens et juriste de l'Espagne musulmane, aspects polémique, Paris, 1982.
- Wansbrough (Jean), Quranic Studies, Oxford, 1977.
- Watt (William Montgomery), Bell's Introduction to the Qur'an, Edinburgh University press, 1990.
- Weiss (Bernard), The Search for God's Law, Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al Din al-Amidi, Saltlake city, 1992.
- (Wild Stefan) editor the Qur'an as text E.J. Brill Leiden Newyork. Köln, 1996.

2- المقالات:

- Bernard (Marie), L'ijma chez Abd al Gabbàr et l'objection d'an-nazzan, in: Studia Islamica, xxx, 1969.
- Bobzin (Hartmut), «A treasury of heresies»: Christian polemics against the Koran, pp. 157-175, in: Stefan wild the Qur'an as text, Ej, Brill, Leiden, New York, Koln, 1996.
- Burton (J), Art, Mushaf, EI2, TV
- Chabbi (Jacqueline), Art, Le Coran, les Hadith et la tradition musulmane, in: Encyclopédie des religions, Histoire 1, Bayard, Edition, 1997, pp. 745-760.
- Calder (Norman), Doubt and prerogative: the emergence of an imami shii theory of Ijtihad, in: Studia Islamica, Lxx, 1989.
- Art, «Usul», EI2, Tx.
- Chaumont (Eric), la problématique classique de l'Ijtihad et la question de l'Ijtihad du prophète: Ijtihad, wahy et Isma, in Studia Islamica, Lxxv, 1992.
- Articles «shàfii'», «Al-shàfiia», EI2, TV.
- De premare (Alfred Louis), «Comme il est écrit» L'histoire d'un texte, in: Studia Islamica, Lxx, 1990.
- Donald (M.C), Art. Ilham, EI2, TIII.
- Dupuy (Bernard), Art, Révélation, in: Encyclopaedia Universalis, France, 1996, corpus 19, pp. 1062-1064.
- Eliash (joseph), the shiite Qur'an, A reconsideration of Goldziher's interpretation, in: Arabica, XVI.
- Encyclopaedia Britannica, Art, Koran, volume13, pp. 479-480.
- Encyclopaedia Universalis, Art, Ambiguïté, corpus, A-C, p. 126.
- Fierro (Maribel), Art, Shatibi, in: EI_2, TIX.
- Gilliot (Claude):
  - Art «Coran», in: Encyclopedia Universalis, corpus 5.
  - Les septs «lectures», Corps Social et écriture révélée, in: studia Islamica, LXI, 1985 (Première partie), LXIII, 1986, (Segonde partie).

- Muhammed, le Coran et les «Contraintes de l'histoire», in: Journal Aséatique, T279, 1991.
- Goitein (S.D), the Birth-hour of Muslim law, in Muslim word, 50, 1960.
- Grondin (J), herméмeutique in: Encyclopédie philosophique Universelle, PUF, Paris, 1990.
- Halleq (Wael.b):
  - Notes on the Term Qarinin Islamic Legal discourse, in: J.A.O.S,108.
  - The primacry of the Quran in shatibi's Legal theory, in: Islamic studies presented to charles. J. Adams, Leiden: E-J. Brill, 1991, pp 65-86.
  - Was al shafii the Master architect of Islamic jurisprudence, in: I.J.M.E.S, 1993.
  - Modern shurut works and the dialect of doctrine and practice, in: Islamic law and society, II, 1995.
  - Art, Law and the Qur'ân, in: Encyclopaedia of the Qur'ân, T3.
  - Heffening, Art, shafii, EI, T IV, 1er éd, 1934.
  - Heinrichs (W.P), Art, Al-Tûfi, in: EI2. Tx.
- Kraus. (P) - Vajda (G):
  - Art, Ibn al-Rawandi, EI2, TIII.
  - Hodgson (M, G.S), Art, in Hudja, EI2, TIII.
- Makdissi (George), the juridical theology of shafii, origins and significance of usul Al-Fiqh, in Studia Islamica, LIX, 1984.
- Massey (Keith), a new investigation into the: «Mystery letters» of the Qu'ràn, in. Arabica T XLIII, 1996.
- Melchert (Christopher), Notes and documents, George Makdisi and Wael b. Hallaq, in. Arabica, T. XLIV, 1997.
- Modarressi (Hossein), Early Debates on the integrity of the Qur'àn, A Brief survey, in. Studia Islamica, LXXVII, 1993.
- Mir (Mustansir), Art, Names of the Quràn, in. Encyclopaedia of the Quràn, Leiden, Boston, 2003, volume 3.
- Motzki (Harald), Art, Mushaf, in. Encyclopaedia of the Quràn, Leiden, Boston, 2003, volume 3.

- The Collection of the Qur'àn: A reconsideration of western view in light of recent methodological developments, in. Der islam, vol. 78, 2001.
- Nagel (T), Art, El Kurra', in. EI2, T.V.
- Paret (R), Art, Kira'a, in. EI2, TV.
- Peters (F.E.), The Quest of historical Muhammad, I.J.M.E.S. Volume XXIII, August, 1991.
- Puin (Gerd.R), Observation on Early Qur'àn Manuscripts in Sanà, in. Stefan wild, the Quràn as text, 1996.

- Sourdel (D), Art, Ibn Muklà, in. EI2, T IV.
- Stern (S.M), Art, Abu'isa al-Warrak, in EI2, TI.
- Van Ess (Joseph):
  - Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic Theology, in: Stefan wild, the Qur'an as text, 1996.
  - Art El Nazzam, in. EI2, TIII.
- Von grunebaum (G.E.):
  - Art, I'jàz, in. EI2, TIII.
  - Art, El Bayan, in: EI2, T1.
- Welch (A.T) et Pearson (J.D), Art, Al-Kur'an, in. EI2, TV
- Wild (Stefan), (We have sent down to the the book with the truth spatial and Temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzul tanzil and inzal in. Stefan wild the Qur'àn as text, 1996.

3- المراجع الإلكترونية:

- http://al.Islam.org
- http://arabic.Islamic web.com/shia/nurain.htm.
- www.Al-Kawthar.com
- www.aqaed.com
- http://www.maaber.org/tenth_issue/spotlights_1.htm
- http://answering-Islam.org
- www.muslimphilosophy.com
- http://www.daralhayat.net/actions/print php
- http://www.alarabnews.com/alshaab/htm

4- كتب حديثة بلغات أعجمية:

- Abd al Hamid Abu Sulayman, Crisis in muslim mind. www.edn/dept/MSA/
- Georgina Vaz Cabral, Les formes contemporaines d'esclavage dans six pays de l'Union européene. http://www.ccem-antislavery.org/FR/documentation.html
- Nur Kirabeau: The Political and Legal culture of medieval Islam. In "values in Islamic culture and the experience of history". http://www-w-crvp.org.

5- مقالات وبحوث باللسان الأعجمي:

- Bernard Freamon, "Legal reasoning". www.aals.org/an 2004/islamic law/Legal reason ing.htm.
- Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic law, theory of Ijtihad". http://Islamic Finance.Net/Siber/libl/berhard.htm.
- Christian Pose, "Nibonze, niliac ou la voie du plus faible". Essai sur l'esprit des lois. http:-//linked222.free.Fr/cp/chap 2notes.html.
- Dolores Toma, "Histoire des mentalités et cultures franaises". www.unibuc.ro/ebooks/lls/Dobores Toma-Histoire/Origines.htm.
- Ducrot, "Liste d'ouvrages". www.ehess.fr/centres/cethith/Ducrot-html
- Frayssinet Marie-Hélène, "La notion d'intérêt en droit administratif" http://www.univtlse.fr/recherche/theses/Tesesoo/frayssinetma.html.
- Leone cetani, "Uthman and the Recension of the Koran", The Muslim world, 5 (1915), http://answering-islam.org
- "Medieval Theories of Analogy", in "Stanford Encyclopedia of Philosophy". http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval.



الفهرس

❊ ❊ ❊

نادرةٌ الدراسات العربيّة أو الأجنبيّة، التي تتصدى للأبعاد التشريعيّة في القرآن تصدياً نقدياً مباشراً، والتي تتوسّع في إثارة قضاياه المنهجيّة والمعرفيّة.

استعرض المؤلف القضايا التي أثارها اعتماد النص القرآني أصلاً من أصول التشريع؛ فعاد إلى عشرات المصادر ليستقي منها معلوماته، وقام بترتيب وتصنيف المسائل، ونبه إلى الإشكاليات التي طرحتها الدراسات الحديثة.

يبرز الكتاب كيفيات اشتغال الفكر الأصوليّ، وآلياته في تدبّر المصحف نصّاً تشريعيّاً أوّل في فترات من التاريخ متباينة. ومازال الفكر الإسلامي، إلى اليوم، يثير هذه المسائل في أكثر من فضاء.

كما بيّن وضع علم أصول الفقه، وجهود العلماء في إرسائه، في إطاره العام من العلوم الإسلاميّة، فعرف المصطلحات والإشكاليات المتّصلة بموضوع البحث، واختبر أهمّ المسلّمات الأصوليّة والاعتقاديّة عند المسلمين، والتي تخص القرآن، وهي: الثبوت، والبيان، والشمول، فاستعرض هذه المسلّمات، وحلّل أبعادها، مثلما تجلّت في المدوّنة الأصوليّة، ووضح اختلاف اتّجاهات أصحابها، وفرقهم الكلاميّة، ومذاهبهم الفقهيّة، ومدى أثر الواقع ومقتضياته فيها.

كما بحث في السنّة المتواترة، وفي خبر الآحاد، وفي المخصّصات بأنواعها؛ بل وقف على مصادر التشريع مثل الإجماع، والاجتهاد، والقياس، وغيرها من الأصول الفرعية، وعاد إلى أهمّ المصادر الأصوليّة السنيّة، والاعتزاليّة، والشيعيّة، والخارجيّة، واستفاد من كتب العقائد، والتفسير، والفقه، والتاريخ، وغيرها، لوضع البحث في إطاره من العلوم الإسلامية.

رياض الميلادي: باحث تونسي متخصص في الحضارة العربية


ISBN 978-614-8030-26-0

